ZEITSCHRIFT

des

Vereins für Volkskunde.

Begründet von Karl Weinhold.

Im Auftrage des Vereins

herausgegeben

von

Johannes Bolte.

17. Jahrgang.  **1907.**

Mit achtzehn Abbildungen im Text.

BERLIN.

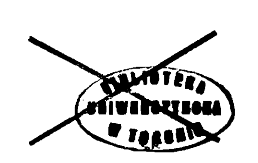
BEHREND & C°.

(vormals A. Asher & Co. Verlag)

1907.




Stadt-
bücherei
Elbing



Inhalt.

Abhandlungen und grössere Mitteilungen.

Kleine Mitteilungen.

Berichte und Bücheranzeigen.

ZEITSCHRIFT

des

Vereins für Volkskunde.

Begründet von Karl Weinhold.

Im Auftrage des Vereins

herausgegeben

von

Johannes Bolte.

17. Jahrgang. Heft 1. 1907.



Mit zehn Abbildungen im Text.

BERLIN.

BEHREND & C°.

(vormals A. Asher & Co. Verlag)

1907.

Die Zeitschrift erscheint 4 mal jährlich.

Inhalt.

Beiträge für die Zeitschrift, bei denen um deutliche Schrift auf Quartblättern mit Rand gebeten wird, Mitteilungen im Interesse des Vereins, Kreuzbandsendungen beliebe man an die Adresse des Herausgebers, Prof. Dr. Johannes Bolte, Berlin SO. 26, Elisabethufer 37, zu richten.

Bücher zur Besprechung in der Zeitschrift wolle man an die Verlags-Buchhandlung Behrend & Co. (vormals A. Asher & Co.), Berlin W. 64, Unter den Linden 16, senden.

Beitrittserklärungen zum Verein nehmen der 1. und 2. Vorsitzende Prof. Dr. Max Roediger, Berlin SW. 47, Grossbeerenstr. 70, und Prof. Dr. Johannes Bolte, sowie der Schatzmeister Bankier Hugo Ascher, Berlin N. 24, Monbijouplatz 1, entgegen.

Der Jahresbeitrag, wofür die Zeitschrift an die Mitglieder gratis und franko geliefert wird, beträgt 12 Mk. und ist bis zum 15. Januar an den Schatzmeister zu zahlen. Nach diesem Termine wird er von den Berliner Mitgliedern durch die Paketfahrtgesellschaft eingezogen werden.

(Fortsetzung auf S. 3 des Umschlags.)

Beiträge zur vergleichenden Sagenforschung.[1])

Von **Oskar Dähnhardt.**

II. Naturdeutung und Sagenentwicklung.

„Um alles menschlichen Sinnen Ungewöhnliche, was die Natur eines Landstrichs besitzt, oder wessen ihn die Geschichte gemahnt, sammelt sich ein Duft von Sage und Lied, wie sich die Ferne des Himmels blau anlässt und zarter, feiner Staub um Obst und Blumen setzt. Aus dem Zusammenleben und Zusammenwohnen mit Felsen, Seen, Trümmern, Bäumen, Pflanzen entspringt bald eine Art Verbindung, die sich auf die Eigentümlichkeit jedes dieser Gegenstände gründet und zu gewissen Stunden ihre Wunder zu vernehmen berechtigt ist." Mit diesen Worten geben die Brüder Grimm in der Vorrede zu den deutschen Sagen eine treffliche Wegweisung zum Verständnis der Sagenpoesie. Nirgends aber hat das Wort von dem Zusammenleben mit der Natur und dem Erfassen ihrer Eigenart so volle Gültigkeit wie bei den Ursprungssagen, die die Entstehung oder das Wesen einer Naturerscheinung aus einer märchenhaften Begebenheit ableiten. Denn wie die Rätsel der Schöpfung sich in unermesslicher Fülle der Menschheit darbieten, so gibt auch die Menschheit in unermesslicher Fülle ihre Antworten, verschieden zu verschiedenen Zeiten und Orten, aber immer mit dem ernsten Willen, das ewige Warum zu ergründen.

Die älteste Naturerklärung, das ist unzweifelhaft, geschah in sinnvollen Mythen, in die des Glaubens ganze Kraft gelegt war. Solche Mythen hat jedes Volk auf der Kindheitsstufe ersonnen und innerlich erlebt: sie folgten der Naturanbetung und mussten folgen; denn das kausale Denken verlangte sein Recht.

Zu den Anfängen der Religion kamen dann, wenn man so sagen darf, die Anfänge der Naturwissenschaft, insofern die Wissenschaft fordert, den Gründen der Erscheinungen und ihren Zusammenhängen nachzuspüren, und andererseits die Mannigfaltigkeit der Natur den Menschen schon früh-

---

1) Vgl. oben 16, 369—396.

zeitig zum Sehen und Erkennen anleitete. Freilich gelangte diese erste lernende Betätigung des menschlichen Geistes nicht über die Sage hinaus. Während der primitive Mensch wie mit staunenden Kinderaugen dieses grosse Bilderbuch der Natur überblickte, da ist die Poesie über ihn gekommen, nicht lehrhaft, nein, fröhlich, mit fruchtbarem Schaffensdrang. Und während er den beobachtenden Geist und das empfindende Herz denen zuwandte, die ihm unter allen Geschöpfen am nächsten standen, den Tieren, da erwuchs ihm der köstlichste, unvergängliche Besitz: das Tiermärchen. „Das echte Tiermärchen", das ist auch ein Wort Grimmscher Prägung[1]), „kennt nur die unschuldige und freie Lust an der Poesie: es will zunächst nur ergötzen und überlässt es seiner inneren Kraft, in dem rechten Augenblick auf das Gemüt des Menschen zu wirken."

Erst später entsteht auf dem Boden der Sage die Fabel. Beide verbindet eine enge Verwandtschaft, so dass ihre Grenzlinien sehr oft ineinander übergehen und es kaum möglich ist, sie zu scheiden. Zwar heisst es: die Fabel belehrt, das Märchen unterhält. Aber die belehrende Idee fehlt doch auch dem Märchen nicht, und es gibt Fabeln, deren Moral wir durchaus nicht als den ausklingenden Akkord empfinden. Mag sie auch äusserlich hinzugefügt sein, sie tritt hinter den Stoff zurück. In dem Augenblick aber, wo der lehrhafte Charakter verschwindet, ist das Märchen fertig. Diese Wandlung vom Lehrhaften zum Märchenhaften ist nicht selten in der Volksüberlieferung zu beobachten. In der Gunst der Völker hat allezeit die Poesie der beiden älteren Gattungen, des Naturmythus und der Natursage, höher gestanden, als die Didaktik der jüngeren. Und so kommt es, dass gar manche Fabel, die in den Volksmund gelangt ist, zur Natursage wurde. Ursprünglich lehrhaft gemeint, diente sie nunmehr vorwiegend zur blossen Ergötzung, gleich dem Märchen. Somit ist denn eine ganz neue Schicht von Natursagen entstanden, die nichts zu tun hat mit jenen älteren, und wir erhalten das eigentümliche Bild, dass die aus der Sage hervorgegangene Gattung wieder zu dieser zurückkehrt. Zu den Faktoren aber, die die Fabel zur Sage umschaffen, gehört die Deutung des naturgeschichtlichen Ursprungs, die sich häufig an die Stelle der Moral setzt, um so häufiger, je grösser die Vorliebe der Völker für solche Ursprungsgeschichten ist.

Doch nicht nur die Fabeln erhalten dadurch ein wesentlich verändertes Aussehen. Auch Märchen, Schwänke und Legenden werden zur poetischen Ausdeutung natürlicher Dinge und Vorgänge benutzt. Es ist psychologisch höchst interessant, zu beobachten, wie naturerklärende Wanderstoffe und Wandermotive fortwährend Anstoss geben zur Neubildung und Umbildung von Traditionen, so dass sich die Sagengeschichte auf diesem Gebiete ungemein bewegt und lebensvoll gestaltet.

1) Wilhelm Grimm, Thierfabeln bei den Meistersängern (1855) S. 20 = Kleine Schriften 4, 388.

Die naturerklärenden Sagen zerfallen demnach in zwei von Grund aus verschiedene Gruppen:

1. Die rein naturdeutenden (ätiologischen) Sagen, d. h. solche, die aus dem Bedürfnis der poetischen Naturerklärung hervorgegangen und lediglich zu diesem Zwecke erfunden sind. Die Erfindung hat in ihrem ganzen Aufbau, vom Anfang bis zum Ende, nichts anderes als das eine Ziel im Auge: das Warum der Naturerscheinung zu beantworten. Diese Sagen sind religiös oder zur Ergötzung bestimmt, ein Ausdruck innigen Naturgefühls.

2. Die willkürlich naturdeutenden (willkürlich ätiologischen) Sagen, d. h. solche, die ursprünglich zu anderen Zwecken als dem der Naturerklärung erfunden und infolge der Vorliebe für die poetische Naturerklärung umgestaltet sind. Die Erfindung hat in ihrem ganzen Aufbau keineswegs die Naturdeutung im Auge, sondern es wird plötzlich — zumeist am Schlusse — das Thema verlassen und mit oft überraschender Wendung zum naturgeschichtlichen Ursprung übergegangen.

Solche Wendungen ergeben sich bisweilen zwanglos, und es hat einen besonderen Reiz, die ästhetischen Beweggründe aufzudecken, aus denen die Varianten hervorgegangen sind. Oft findet man sinnige oder witzige Einfälle, Erzeugnisse einer Künstlerlaune, die mit dem Stoffe spielt. Oft freilich versucht sich an des Künstlers Stelle der rohe Handwerker, dem es am nötigen Geschmack fehlt, etwas Rechtes zu schaffen. Sehr reich an willkürlicher Ätiologie sind die kirchlichen Legenden. Hier ist entweder auf einen heidnischen Mythus eine christliche Ätiologie aufgepfropft, oder es ist einer rein christlichen Legende die ätiologische Pointe verliehen. Nicht anders im Islam und bei den Juden.

Soweit es sich nun bei den willkürlich naturdeutenden Sagen um Schlüsse handelt, die auf der Vorliebe für poetische Ursprungsgründe beruhen und nach dem Muster der rein ätiologischen Sagen ersonnen sind, darf man getrost behaupten: ihre Anzahl ist so gross, dass sie zu den formelhaften Schlüssen zu rechnen sind. Es käme sonach zu den fünf Gruppen, die Robert Petsch aufgewiesen hat, noch eine sechste hinzu.

Einige Beispiele mögen diese Aufstellungen erläutern.

A. Äsopische Fabeln.

1. Zeus und der Affe.[1])

Äsop erzählt, dass Zeus alle Tiere mit ihren Jungen vor sich kommen liess, um zu entscheiden, welche Mutter den Preis verdiene. Auch die Äffin erscheint und erregt mit ihrem hässlichen Sprössling das Lachen der Götterversammlung. Sie aber ruft aus: *Ζεὺς μὲν οἶδε τὴν νίκην· ἐμοὶ δὲ πάντων οὗτός ἐστι καλλίων*, oder,

1) Aesop Nr. 364 (Halm) = Babrius 56. Danach Avian 14, nach diesem Steinhöwel 125, Boner 79, Burkhard Waldis 1, 81 (mit Anm. von Kurz).

wie es in der deutschen Bearbeitung Steinhöwels heisst: „Obrister got, du kennest, daz der sig an mir ist; und ob ieman anders hoffnung hette zuo synem kind, so ist doch myn urtail, daz myne kind über alle kind die schönsten synt.“

Eine leichte Änderung dieses dankbaren Stoffes weist eine lateinische Bearbeitung auf.[1]) Die Affenmutter kommt vor den Löwen und hofft auf dessen Lob. Aber mit Lächeln erwidert er: Ihr scheint mir mehr merkwürdig als lobenswürdig. (Daran schliesst sich, locker angeknüpft, eine Fortsetzung, die von einer anderen Fabel herstammt.)

Wie hier an die Stelle des Götterkönigs der Tierkönig getreten ist, so finden wir anderswo auch den Beherrscher der Vögel, den Adler; als verblendete Mutter erscheint nunmehr die Eule. Diese Fabel steht bei Abstemius[2]): Der Adler hat in einer Vogelversammlung erklärt, er wolle die schönsten Vogelkinder zu seinem Hofgesinde erwählen. Nimm die meinigen, sagt die Eule, denn sie überragen alle durch Schönheit. Wie sehen sie denn aus? fragt der Adler. Wie ich, antwortet die Eule. Und alle lachen sie aus.

Noch einen Schritt weiter, und wir gelangen zu Lafontaines[3]) Fabel 'L'aigle et le hibou' (5, 18), in der die Eule den Adler bittet, das Leben ihrer Kinder zu schonen. Auf die Frage, wie er sie von den übrigen Vögeln unterscheiden könne, erwidert sie: Es sind die schönsten. Als der Adler gleichwohl die Jungen frisst, klagt sie ihn bei den Göttern an, aber es wird ihr die Antwort:

N' en accuse que toi
Ou plutôt la commune loi
Qui veut qu'on trouve son semblable
Beau, bien fait et sur tous aimable.
Tu fis de tes enfants à l'aigle ce portrait:
En avoient-ils le moindre trait?

Eine andere Version[4]) setzt mit gutem Geschmack den räuberischen Habicht statt des königlichen Adlers ein.

Sehen wir uns nun in der Volksüberlieferung um, so haben wir zunächst eine rumänische[5]) Fabel der des Abstemius an die Seite zu stellen.

Nachdem Gott die Welt geschaffen hatte, versammelte er alle lebenden Wesen mit ihren Sprösslingen, um selbst zu sehen, was jedes seiner Geschöpfe hervorgebracht hatte, und sie zu belohnen. Schon hatte er alle Tiere an sich vorbeiziehen lassen, da stellte sich die Krähe mit ihrem Jungen vor. Als Gott sah, wie hässlich das war, sprach er: Es ist unmöglich, dass dein Junges mein Geschöpf sein soll. Es ist zu hässlich und zu schmutzig. Geh und suche ein anderes. Schmerzerfüllt suchte die Krähe überall auf Erden, aber nirgends fand

1) Romulus app. 36 (Oesterley, mit Anm.) = Hervieux, Les fabulistes latins 2, 528.
2) Neveleti Mythologia Aesopica 1610 p. 583.
3) Variante bei Robert, Fables inédites (1825) 1, 348 (Fuchs und Krähe). Vgl. auch Verdizotti, Cento favole morali 1577 nr. 5: L'aquila e il guffo.
4) Desbillons, Fabulae aesopicae 8, 4: Accipiter et noctua.
5) Revue des trad. pop. 9, 620.

sie ein niedlicheres. Abermals kam sie zu Gott und erklärte ihm rund heraus: ihr Junges sei der Gipfel der Schönheit, und es sei schlechterdings kein schöneres zu finden. Du hast Recht, sagte Gott, so sind alle Mütter; und er bedachte auch sie und ihr Junges.

Während diese Erzählung noch deutlich an Äsop anklingt, zugleich aber, indem ein hässlicher Vogel auftritt, auch an Abstemius erinnert, so stellt sich eine polnische[1]) Version neben die Fabel von Lafontaine und deren Parallele vom Habicht und der Eule. Doch zeigt sie (und damit begegnet uns zum erstenmal diese einschneidende Änderung) jenen ätiologischen Schluss, der für den Volksgeschmack so überaus charakteristisch ist.

Gott befahl dem Habicht, kleine Vögelchen zu fressen. Als die Eule das hörte, war sie entsetzt, dass er ihre Kinder rauben werde, lud den Habicht ins Wirtshaus ein, gab ihm zu trinken und bat ihn, er möchte ihre Kinder in Ruhe lassen. Woran kann man deine Kinder erkennen? fragte der Habicht. — Daran, dass sie die schönsten sind, gab sie zur Antwort. Lange flog nun der Habicht umher und suchte seine Nahrung, bis er einmal den kleinen Eulen begegnete. Da sie aber sehr hässlich waren, frass er sie auf. Seitdem fliegt die Eule nicht bei Tage, sondern nur in der Nacht herum, aus Scheu, dass man sie verhöhnen könnte.

Man sieht, wie die Fabel zur Natursage geworden ist. Das Motiv der Feindschaft der Vögel, die die Eule verfolgen, kommt in zahlreichen Volksüberlieferungen vor, und oft dient es — genau so wie hier — zur Begründung des lichtscheuen Wesens der Eule. In weiterem Zusammenhang sind auch alle die Sagen zu nennen, die sich mit den Ursachen der Lebensweise der Tiere beschäftigen. Sie bevorzugen namentlich die Scheuen, die Gespenstigen, wie denn überhaupt das Ungewöhnliche in der Natur weitaus den meisten Sagenstoff geliefert hat.

Blicken wir von hier aus noch einmal auf unseren Ausgangspunkt, auf die Fabel von Zeus und dem Affen, zurück, so liegt die erstaunliche Wandelbarkeit dieses Gegenstandes deutlich vor Augen. Hätten wir nicht die vermittelnden Glieder, man könnte zweifeln, ob die polnische Natursage wirklich äsopischer Herkunft sei. Aber bei aller Sagenforschung muss man an dem Grundsatz festhalten, dass Verwandtschaft, sei sie auch noch so fern, immer dann bestehen kann (nicht muss), wenn der Grundgedanke oder das Hauptmotiv gemeinsam ist.

Wie frei aber mit diesem Hauptmotiv, der Affenliebe, verfahren wurde, erhellt auch aus einer zweiten Sagenform, die in ihrem Kern ebenfalls zu Zeus und dem Affen gehört, die aber in selbständiger Weiterentwicklung eine neue Sagenkette hervorgebracht hat. Es ist eine Form, die weit mehr, als die vorige, den Einflüssen der Naturdeutung ausgesetzt war und darum als Typus solcher Wandlungen gelten darf.

---

1) Zbiór wiad. do anthrop. krajowej. 5, 131 Nr. 17. Stan. Ciszewski, Krakowiacy 1, Nr. 274.

Bei Odo von Sherrington heisst es[1]):

Als die Tiere einmal eine Versammlung hatten, schickte die Kröte ihren Sohn hin, doch vergass er seine neuen Schuhe. Da berief sie den Hasen, weil er so gut laufen kann, zu sich und trug ihm für guten Lohn auf, ihrem Sohne die Schuhe zu bringen. Der Hase fragte: Wie kann ich ihn in solcher Versammlung herausfinden? Die Kröte erwiderte: Der, der am schönsten ist unter allen Tieren, ist mein Sohn. — Etwa die Taube oder der Pfau? sprach der Hase. — Keineswegs, war die Antwort, da ja die Taube einen schwarzen Leib und der Pfau hässliche Füsse hat. — Wie sieht also dein Sohn aus? — Die Kröte sagte: Wer einen solchen Kopf hat, wie ich, solchen Bauch, solche Beine, solche Füsse, das ist der schönste: mein Sohn. Und dem übergib die Schuhe! — Der Hase kommt mit den Schuhen hin und erzählt dem Löwen und den anderen Tieren, wie die Kröte ihren Sohn allen übrigen vorziehe. Der Löwe sagt: Ky crapaud ayme, la lune ly semble. Si quis amat ranam, ranam putat esse Dianam.

Es ist klar, dass der Kerninhalt noch immer der gleiche ist, wie in der ersten Sagenreihe, die mit der Fabel vom Affen beginnt. Mit der durch Abstemius überlieferten Fassung stimmen sogar Einzelheiten überein. Man vergleiche

bei Abstemius: Qua forma, inquit aquila, sunt filii tui?
Qua ego sum, bubo respondit.
bei Odo: Dixit lepus: qualis igitur est filius tuus?
Dixit bufo: qui tale caput habet, quale est meum, talem ventrem usw.

Das ist im grossen und ganzen dasselbe. Ein Unterschied liegt eigentlich nur — in einem einzigen Buchstaben. Wir haben jetzt bufo, die Kröte, statt bubo, der Eule. Ist das ein neckischer Zufall, oder darf man nicht vielmehr annehmen, dass hier eine Verwechslung stattgefunden habe? In diesem Falle wäre also eine von beiden, die Kröte oder die Eule, bloss durch einen Fehler zur Sagenfigur geworden. Indessen muss man einräumen, dass auch das so häufig bemerkbare Streben nach Abwechslung den Personentausch herbeigeführt haben kann. Wenn nun des weiteren nicht die Kröte selbst, sondern nur die Erzählung ihrer Einfalt belacht wird, so schwächt das zwar die Wirkung ab, andererseits gibt die Einführung einer neuen Person, des Hasen, der Handlung mehr Leben und Fülle.

Diese Rolle des Überbringers hat in der Volksüberlieferung die törichte Mutter selbst, so dass sie auch selbst (also wie in der ersten Sagenreihe) verlacht wird.

In einer kleinasiatischen Variante[2]) fehlt freilich dieser letzte Zug, aber sie muss hier erwähnt werden, da sie ein wichtiges Glied in der Entwicklungskette bildet. Sie erzählt:

---

1) Ernst Voigt, Kleinere lat. Denkmäler der Tiersage 1879 S. 114; auch Hervieux 2, 604 = Wright, Latin stories app. 53, doch enthalten beide die Szene vor dem Löwen nicht, die durch die oben erwähnte Sagenform (Affe vor dem Löwen) bestätigt wird.

2) Georgeakis et Pineau, Le folk-lore de Lesbos 1894 p. 98.

Die Vögel und andere Tiere schickten ihre Kleinen zur Schule, und die Mütter brachten ihnen mittags zu essen. Einmal hatte das Rebhuhn keine Zeit hinzugehen, und da sie gerade ihre Nachbarin, die Schildkröte, bemerkte, bat sie diese, an ihrer statt das Frühstück mitzunehmen. Sehr gern, sagte die Schildkröte, aber leider kenne ich ja deine Kleinen nicht. — Sieh dir alle genau an, erwiderte das Rebhuhn; die schönsten, das sind die meinigen. Die Schildkröte nahm also das Frühstück des Rebhuhns und ging zur Schule. Dort sah sie sich rechts und links um, — keins der Kinder war schöner, als ihre; und sie gab ihnen nicht nur ihr eigenes Frühstück, sondern auch noch das des Rebhuhns. Die Rebhuhnkinder mussten für diesmal hungern.

Sehen wir von dem modernen Aufputz dieser niedlichen Geschichte ab und vergleichen wir sie mit der Fabel bei Odo, so ergibt sich die Übereinstimmung, dass eine vergessene Sache dem Kinde nachgebracht wird. Dabei kommt die Lächerlichkeit der Affenliebe zutage. Wenn das Verlachen der Mutter hier nicht mit erwähnt ist, so findet es sich wiederum in einer nahe verwandten Legende der Aromunen[1]), die aber andererseits eine neue und nicht unerhebliche Verschiedenheit aufweist: sie lässt die Jungfrau Maria auftreten und fügt die naturgeschichtliche Pointe hinzu.

Die Mutter Maria sass neben dem Ausgang der Schule, um ihrem Sohne einen Kuchen zu bringen. Sie forderte die Schildkröte auf, ihn dem schönsten Kinde in der Schule zu geben. Jene sah sie allesamt an und gab ihn ihrem eigenen Sohne. Da musste Maria lachen und sagte: Jede Mutter hält doch ihr Kind für das schönste. Weil du aber trotz meines Unglücks mich zum Lachen gebracht hast, sollst du in Zukunft im schönsten Grase leben, und deine Gebeine sollen nicht verwesen.

Nahe verwandt ist ferner eine mazedonische Legende[2]), die die Entstehung der Seidenraupe erklärt:

Die Mutter Maria traf auf dem Wege zur Schule, wo sie das Brot zum Abendmahl austeilen wollte, die Schildkröte. Sie beauftragte das Tier, für sie zur Schule zu gehen und den Kindern dort das Brot zu spenden. Die Schildkröte tat es, hob aber das schönste Stück Brot bis zuletzt auf und reichte es ihrem Sohne. Verwundert fragte Maria, warum sie so gehandelt habe. Die Schildkröte antwortete: Das schönste Stück habe ich für den schönsten Sohn bestimmt, und dieser hier ist der schönste. Da musste Maria lachen, aber sie bereute es bald, denn jede Mutter findet bekanntlich keinen Sohn schöner als den eigenen. Voll Abscheu gegen das Lachen spuckte sie aus, und ihr Speichel wurde zur Seidenraupe. Maria sagte zu ihr: Laub sollst du essen und Seide hervorbringen. Man darf dieses Tier nicht schimpfen, noch anrühren, noch darf man reden, wenn es Seide fertigt, denn sonst stirbt es sofort.

Diese beiden Legenden erkennt man leicht als ein Gemisch nicht zusammengehöriger Bestandteile. Und zwar sind dies:

1. Sagen von Maria und der Kröte, der sie wünscht, niemals zu verwesen, sondern zu verdorren.

---

1) Papahagi, Din liter. poporana a Aromînilor 1900 S. 769.

2) Marianu, Insectele 1903 S. 280.

a) Maria zieht voll Schmerz um den Gekreuzigten des Weges und trifft eine Kröte, deren zwölf Söhne von einem Rade zermalmt sind. Die Kröte sagt: Weine nicht um den einen! Auch ich weine nicht um meine zwölf. Die Jungfrau verflucht die Gefühllose. (Ungarisch[1].)

b) Als der Herr Jesus gekreuzigt war, ging ein Bauer auf die Wiese, um zu mähen, und aus Mutwillen mähte er vier kleinen Fröschlein die Köpfe ab. Da geschah's, dass die hl. Jungfrau in grosser Betrübnis über den Tod ihres Sohnes durch die Wiese schritt, und als die Mutter der Frösche sie erblickte, sprach sie zu ihr: O Frau, bekümmere dich nicht; sieh mich an! Ich hatte vier Kinder, und der Bauer hat sie mir weggemäht. Die Mutter Gottes war dem Frosch für diesen Trost dankbar und sprach zu ihm: Weil du so gut warst und mich in meinem Kummer tröstetest, wird deine Nachkommenschaft niemals verwesen. (Polnisch[2].) (Hier ist also, wie in der Legende der Aromunen, Marias Wunsch nicht als Fluch aufgefasst.)

c) Maria trifft eine Kröte, die den Tod ihrer neun vom Rade zermalmten Söhne beklagt, und bittet sie, ihr die Toten zu zeigen. Bei dem Anblick der Toten ekelt sich Maria dermassen, dass sie die Kröte anspuckt und sie verwünscht: Du sollst nicht verwesen. (Rumänisch[3].)

2. Die Sage von der Schildkröte und der Entstehung der Seidenwürmer.

Als man Christus zum Kalvarienberg führte, folgte ihm seine Mutter Maria klagend und weinend. Auf dem Wege sah sie eine Schildkröte, und da lächelte sie. Aber bald bereute sie das Lächeln, und sie verwünschte sich selbst und sagte: Möge doch mein Mund Würmer bekommen! Kurz danach spuckte Maria aus, und was erblickte man? Aus ihrem Munde kamen Würmer, das waren die Seidenwürmer, die bis heute existieren.[4]) (Hier findet sich also das Motiv des Bereuens und Ausspeiens wieder, das schon oben begegnete.)

Ein Überblick über diese Mariensagen zeigt, dass sie in die Sage von der zur Schule wandernden Schildkröte eingedrungen sind. Hierher gehört übrigens noch eine polnische Sage[5]), die mir sehr altertümlich klingt, und die zu der Vermutung Anlass geben könnte, dass alle diese Mariensagen erst eine späte Verchristlichung älterer Traditionen seien. Sie lautet:

Sieben Jahre wehte der Wind nicht, als der Sohn ihm starb, so dass die ganze Welt mit Spinnweben überdeckt war und jede Kreatur Mühe hatte, zu atmen. Er war beständig voll Trauer, und niemand konnte ihn erheitern, bis endlich einmal ein Hahn zum Winde kam und ihm sagte, dass ihm alle Tage hundert Söhne stürben, und er deshalb doch nicht bekümmert sei. Und er sprang auf den Zaun und krähte freudig Kikeriki, bis der Wind lächelte. Seitdem begann der Wind weiter zu wehen. (Die Auffassung, dass die Worte des Hahnes zum Troste, nicht zum Abscheu gereichen, war schon in der obigen polnischen Variante auffällig.)

---

1) Oben 13, 74 = Magyar Nyelvör 5, 570.

2) Zbiór wiad. d. anthrop. kraj. 7, 116 Nr. 33.

3) Şezătoarea 5, 36. Zs. f. österr. Volkskunde 9, 172.

4) Revue des trad. pop. 8, 284 = Marianu, Insectele S. 280, Variante = Politis, *Μελέται* Nr. 330. Fast wörtlich gleich Strausz, Die Bulgaren S. 85 (nach Šapkarev, Narodni starini 3).

5) A. Pleszczyński, Bojarzy międzyrzeccy 153, Nr. 4 (Warschau 1893).

Es ist ein langer Weg von Zeus und dem Affen bis zu Maria und den Seidenwürmern. Er hat uns gelehrt, dass das Eindringen märchenhafter Elemente in die Fabel diese selbst zum Märchen, oder besser zur Natursage macht. Und er hat uns gelehrt, dass solche fremden Elemente geradezu eine Sagengabelung herbeiführen können, indem die grenzenlose Willkür der Phantasie nach auseinanderstrebenden Richtungen schweift. Aber mehr noch, vielleicht das Beste: er hat uns die Macht eines unbekannten Genius gezeigt, der unter dem Namen des Äsop durch die Jahrtausende hindurch anregend und gestaltend zu wirken vermochte. Man hat sehr viel Fleiss und Scharfsinn auf die literarische Geschichte der äsopischen Fabel im Mittelalter verwendet. Ich meine aber: wer Äsops Einfluss auf das Geistesleben Europas in seinem ganzen Umfang ermessen will, der muss auch die Fäden aufweisen, welche die Volksschichten mit dem Altertum verbinden, der darf an diesen ihren Sagen nicht achtlos vorübergehen. Die Fülle der auf Äsop zurückweisenden Überlieferungen kann man aus einem einzigen Beispiel freilich nur ahnen. Zur Ergänzung möge daher noch das Fortleben einer zweiten äsopischen Fabel beleuchtet werden.

2. Die Hasen und die Frösche.[1])

Die Fabel von den Hasen und Fröschen berichtet, dass die Hasen in der beschämenden Erkenntnis ihrer Furchtsamkeit und Schwäche den Beschluss fassen, sich zu ertränken. Als sie an ein Ufer kommen, an dem Frösche sitzen, springen diese, von dem Lärm der herannahenden Menge erschreckt in das Wasser. Darauf wendet sich einer der Hasen zu den übrigen und ermahnt sie zur Umkehr, denn andere Tiere seien ja noch schlimmer daran, als sie.

Diese Fabel hat sich nicht nur einer weiten literarischen Verbreitung[2]) erfreut, sondern auch andauernder Beliebtheit in der mündlichen Erzählung, wo sie zunächst natürlich in einer Form fortlebte, die der äsopischen gleich oder nahekommt. Von den nur nahekommenden führe ich eine kleinrussische[3]) Version an, die nur von einem Hasen handelt, von dem gemeinsamen Beschluss also nichts weiss. Sie erzählt:

Der Hase dachte bei sich: Ich bin der schwächste von allen auf der Welt, vor allem muss ich mich fürchten. Wenn nur ein Vogel flattert, hab ich Angst. Lieber ertränk ich mich. Er geht also nach dem Sumpf und geht am Ufer entlang und sucht, wo er am besten ins Wasser springen könne. Da sass ein Frosch, und plumps! sprang er ins Wasser. Oho! denkt der Hase bei sich. So werd ich mich doch nicht ertränken. Denn es gibt noch welche auf der Welt, die sich vor mir fürchten.

---

1) Halm Nr. 237 und 237b, danach Babrius Nr. 25. Phaedrus app. 2. Romulus 2, 9. Hervieux, Les fab. latins 2 an verschiedenen Stellen.

2) Oesterley zu Kirchhof, Wendunmuth 7, 158. Kurz zu Waldis 1, 23. Dazu Paulin Paris, Mscr. franç. 4, 87.

3) Čubinsky, Trudy 1, 55.

Mit dieser oder der äsopischen Gestalt der Fabel stimmen mehrere andere[1]) fast durchaus überein. „Wesentlich für die Verbreitung dieser Fabel war die Einfachheit des Gegenstandes, die Klarheit des moralischen Grundgedankens, die Möglichkeit, ihn jeweilig didaktisch zu verwerten. Bei Äsop ist die Folgerung die, dass man bei persönlichem Unglück dessen eingedenk sein soll, dass es noch unglücklichere Menschen gibt. Oder, wie es Mickiewicz (Poezye 2, 302) ausdrückt: es hat jeder seinen Frosch, der vor ihm flieht, und seinen Hasen, der ihn fürchtet.“ [2]) Aber es ist doch nicht immer die Moral gewesen, die der Fabel ihre Unsterblichkeit verliehen hat. Eine französische[3]) Fassung lautet nämlich so:

Da die Hasen von aller Welt und auch von den Tieren schlecht angesehen wurden, versammelten sie sich eines schönen Tages und sprachen untereinander: Wir müssen uns ertränken. Als sie an einen Sumpf kamen, tauchten die Frösche unter, die sie gehört hatten. „Es gibt doch noch Tiere, die uns fürchten“, sprachen sie und begannen sich dabei anzusehen und so sehr zu lachen, dass sich seitdem ihr Maul gespalten hat.

Wie man sieht, ist der Entschluss der Hasenversammlung, die gemeinsame Flucht und der Schrecken der Frösche völlig wie in der griechischen Urform erhalten. Aber das Ende ist märchenhaft und lenkt ab von der lehrhaften Idee. Das Gleiche finden wir in anderen Beispielen.[4]) Mögen sie auch bisweilen nur von einem Hasen berichten oder dessen Lebensmüdigkeit auslassen, in der Hauptsache stimmen sie überein: in dem willkürlich gewählten Schluss der ätiologischen Spielerei. Denn mehr als eine witzige Spielerei, eine gefällige Arabeske ist dieser Einfall doch wohl nicht. Eine kleine Abweichung zeigt folgende estnische Variante[5]):

Als der Hase einmal flüchtete, erschreckte er durch seine Hast eine Herde Schafe so, dass sie auseinanderstob. Diese Furcht vor einem Hasen kam dem Hasen selbst so komisch vor, dass er in ein unmässiges Gelächter ausbrach, wovon ihm die Oberlippe platzte.

Diese Form entfernt sich etwas weiter von Äsop, insofern sie von Schafen erzählt, ausserdem wieder von nur einem Hasen und von dem geborstenen Maul. Sie hat sich offenbar nicht unmittelbar aus der Urgestalt der äsopischen Fabel entwickelt, sondern aus einer zwischen beiden vermittelnden Form, wie sie in folgender russischer Fassung[6]) vorliegt:

---

1) Asmus und Knoop, Sagen und Erzählungen aus dem Kreise Kolberg und Körlin S. 68. Ulr. Jahn, Volkssagen S. 449. Blätter f. pomm. Volksk. 1, 147. Wallonia 1, 54. Kolberg, Lud 8, 238. Ciszewsky, Krakowiacy 1, 271. Zbiór wiad. 1, 11 Nr. 37; 7, 109 Nr. 8. Vereščagin, Votjaki Sosnov. Kraja 73.

2) Ich entnehme dies der Abhandlung von Sumcov über den Hasen in der Volksüberlieferung, Etnograf. Obozrênie 10, 69-83.

3) Revue des trad. pop. 10, 576.

4) Revue des trad. pop. 6, 315. Rolland 1, 87. Mont en Cock, Vlaamsche Vertelsels 1898 S. 95. Rond den Heerd 1, 398.

5) Wiedemann, Aus dem inneren und äusseren Leben der Ehsten 1876 S. 451.

6) Etnograf. Sbornik 6 (1864) Abt. 1, 22.

Der Hase lief, um sich in Verzweiflung zu ertränken. Was bin ich unglücklich, sprach er. Mir ist am elendesten auf der Welt. Ich fürchte alle, und mich fürchtet niemand. Da erblickte ihn eine Herde Schafe und ergriff die Flucht. Der Hase blieb stehen: Ach, so gibt es doch welche, die sich vor mir fürchten.

Hier ist zwar auch schon von Schafen die Rede, aber noch nicht von der gespaltenen Lippe. Auch fehlt nicht, wie oben, die Absicht des Ertränkens. Sobald nun die Naturdeutung sich der Fabel bemächtigt hatte, war es leicht möglich, dass der so veränderte Stoff ein noch bunteres Aussehen erhielt. Märchenhaft, wie die Ätiologie einmal ist, verbindet sie sich mit dem Märchen vom Wettlauf zwischen dem Hasen und der Schnecke.[1]) Der Hase, nachdem er die Wette verloren, will ins Wasser gehen, sieht aber die Angst der Frösche und lacht, dass ihm die Lippen platzen.[2]) Aber es entstanden auch Erweiterungen von innen heraus.

1. Die Hasen kamen einst zusammen und überlegten miteinander, dass sie weglaufen wollten, dieweil sie vor allen Tieren flüchten müssten. Als sie nun so im Laufen waren, gelangten sie an eine Brücke, darauf sass gerade ein Frosch, der wurde bange vor ihnen und sprang von der Brücke und kroch hinunter. Als die Hasen seine Angst sahen, sprachen sie zueinander: 'Nun wollen wir bleiben!' und fingen an zu lachen, dass ihnen das Maul offen barst. Seitdem haben alle Hasen ein geborstenes Maul. Der Frosch aber sass unter der Brücke und wagte sich nicht wieder weg, solange bis einmal ein dicker, schwerer Kerl hinüberging. Der trat auf den Frosch, dass ihm der Rücken zerbrach. Seit der Zeit haben alle Frösche den Rücken zerbrochen. (Aus Oldenburg.)[3])

2. Einstmals trafen sich Fuchs und Hase. Der Fuchs sagte verächtlich zum Hasen: 'Dich fürchtet doch niemand!' — 'Wer fürchtet dich denn?' fragte der Hase. — 'Mich fürchtet jedermann', meinte der Fuchs. 'Ich besitze einen langen Schwanz, deshalb hält man mich aus der Ferne für den Wolf und fürchtet mich. Aber dich fürchtet doch niemand!' — 'Lass uns eine Wette eingehen', sagte der Hase, 'ich werde dir zeigen, dass auch ich gefürchtet bin.' — Danach wandelten die beiden miteinander dahin, da erblickte der Hase eine Herde Schafe, die hinter einem Zaune ruhte. Mit einem Satze sprang er mitten unter sie. Im blinden Schrecken darüber stoben die Schafe auseinander, so schnell sie nur irgend konnten. Der Hase war überglücklich, seine Wette gewonnen zu haben, und fing an zu lachen und lachte so unbändig, dass ihm das Mäulchen kreuzweise zerriss. Von der Zeit an tragen alle Hasen die Lippen kreuzweis gespalten. (Aus Finnland.)[4])

---

1) Revue des trad. pop. 6, 314.

2) Die Ausschmückung des Wettlaufmärchens durch Ätiologie ist ein Thema für sich. Hier will ich nur ein lettisches Märchen (aus Lerchis-Puschkaitis 5, 59) anmerken, das kaum bekannt sein dürfte: Der Igel will den Hasen anführen und wettet mit ihm, wer schneller laufen könne. Wenn der Igel verliere, will er zehn Stachel aus seinem Pelz hergeben; verliert der Hase, so soll ihm der Igel ebensoviele Haare aus dem Schnurrbart raufen dürfen. Der Hase unterliegt infolge der bekannten List. „Der Igel riss dem Hasen zehn Barthaare aus und steckte fünf seinem Bruder und fünf sich selbst an die Lippen. Seitdem haben alle Igel solche Hasenbärte an den Lippen.“

3) Strackerjan, Aberglaube und Sagen aus dem Herzogtum Oldenburg 2, 93.

4) E. Schreck, Finnische Märchen 1887 S. 228.

3. Ganz frei ist das Motiv vom Hasen, der über den Frosch lacht, in einer niederländischen Variante[1]) verarbeitet. Der Hase wäscht sich an einem Bache Pfoten und Maul, kämmt sich die Haare und spiegelt sich. Ein Frosch kommt darüber zu und lacht ihn regelrecht aus. Der Hase wird wütend und gibt dem Frosch einen so gewaltigen Schlag mit der Pfote, dass dieser halbtot hinfällt. Wie nun der Spötter so daliegt, quakt und zappelt, bricht der Hase in ein solches Gelächter aus, „dat zijne lippe spleet".

Die Frage, woher dieser ätiologische Schluss in die äsopische Fabel hineingeraten ist, lässt sich vielleicht durch den Hinweis auf andere Natursagen lösen, die denselben Schluss aufweisen. Je öfter wir diesen antreffen, je klarer zeigt sich's, dass diese Ätiologie sich dem Märchenerzähler als etwas Reizvolles aufdrängte, dass sie gleichsam in der Luft lag, und man nur danach zu greifen brauchte, um sie für irgend eine Geschichte, in der der Hase vorkam, zu verwenden. Und so wurden Hase und Hasenscharte auch da zusammengebracht, wo keine innere Notwendigkeit vorhanden war.

Die Belege für die Beliebtheit gerade dieses Naturdeutungsstoffes lassen sich bei allen Völkern nachweisen. Ich erwähne in raschem Überblick:

1. Das Märchen vom Hasen, der den vom Bären geprellten Fuchs auslacht. Der Bär frisst ein Pferd, das er getötet hat. Der Fuchs kommt und fragt den Bären, wie er es angefangen habe. Der Bär sagt, er habe sich mit den Zähnen an dem Schweif des sich sonnenden Pferdes angeklammert und daran gezerrt, so dass das Pferd zu laufen anfing und lief, bis es platzte. Der Fuchs will nun dasselbe Mittel versuchen. Das Pferd setzt sich, den Fuchs am Schweife, in Galopp. Der Hase lacht sich die Lippen entzwei.[2])

2. Die Sage vom Ursprung des Todes, in der der Hase eine Botschaft des Mondes an die Menschen falsch ausrichtet. Der Mond wird zornig und schlägt ihm mit einem Beil die Hasenscharte.[3]) Auch hier ist die Spaltung der Lippe ein willkürlich gewählter Schluss, wie die Vergleichung mit anderen Märchen derselben Gruppe ergibt.[4])

3. Das Cherokesenmärchen von dem Kaninchen, das den Feuerstein tötet.[5]) Es trieb ihm einen scharfen Keil in den Leib, so dass es einen lauten Knall gab und die einzelnen Stücke umherflogen (wovon die vielen Feuersteine kommen). Ein solches Stück traf das Kaninchen an der Lippe und erzeugte die Scharte.

---

1) Joos, Vertelsels 2, 56.

2) Krohn, Bär (Wolf) und Fuchs 1888 S. 70 mit Varianten und Parallelen.

3) Bleek, Reineke Fuchs in Afrika 1870 S. 55. Derselbe, A brief account of Bushman Folklore 1875 S. 9. Wood, De onbeschaafde volken 1, 322. A. Seidel, Geschichten und Lieder der Afrikaner S. 145.

4) Junod, Chants et contes des Basronga 1897 S. 137. Bleek, Reineke Fuchs S. 58, Anm. Wallonia 1, 164. Hahn, Sprache der Nama S. 57. F. Müller, Grundriss d. Sprachwissenschaft (1877) S. 21. Büttners Ztschr. f. afrikan. Sprachen 1, 56 = Revue des trad. pop. 4, 41 = Basset, Contes d'Afrique p. 209. Vergleichbar Petitot, Trad. indiennes du Canada Nord Ouest p. 115.

5) Mooney, 19. annual report of the bur. of American Ethnology to the Secr. of the Smithsonian Institution p. 274.

4. Eingehende Betrachtung verdient endlich ein lettisches Märchen.[1]) Gott zürnte einst den Mücken und befahl dem Hasen, das in einen Sack gesammelte Ungeziefer zu ertränken. Der Hase öffnete aus Neugier den Sack. Die befreiten Mücken drehten sich vor Freude in der Runde, was ihnen seither zur Gewohnheit ward. Nachher will sich der Hase aus Gram ertränken, aber ein Krebs kneift ihn in die Lippe, die seitdem gespalten ist.

Zweierlei kommt uns bekannt vor: die Absicht, sich aus Gram zu ertränken, ist äsopisch, die Hasenscharte ist die in Äsops Fabel hineingetragene Ätiologie. Diese aber, die dort bereits eine willkürliche Zutat war, hat sich hier zum zweitenmal und zwar mit einer ganz fernliegenden Stoffgruppe verbunden — ein schöner Beweis für ihre Ausbreitungskraft. Es verlohnt sich, jene Stoffgruppe ins Auge zu fassen. Ich greife zunächst folgende rumänische[2]) Sage heraus:

Es war einmal eine sehr neugierige Frau, die alles wissen wollte. Eines Tages sammelte Gott sämtliche Insekten der Welt in einen Sack, der gut zugebunden war, liess die Frau kommen und befahl ihr, den Sack ins Meer zu werfen, ohne ihn aufzumachen und hineinzusehen. Kaum war sie hundert Schritte weit gegangen, so band sie den Sack auf. Da schwirrten Tausende von Insekten heraus und stürmten in Baumhöhlungen hinein, ins Gras usw. Die Frau lief wie närrisch, um die Insekten aufzusammeln, aber es war vergebens. Um sie zu strafen, verwandelte Gott sie in einen Specht und sagte ihr, dass sie nicht eher wieder zur Frau werden würde, als bis sie alle Insekten der Erde aufgesammelt habe.

Die Ähnlichkeit des Gegenstandes mit jener lettischen Erzählung ist augenscheinlich. Anderswo wird indes (und so wird die Urform gelautet haben) nicht von Insekten, sondern von Gewürm erzählt, das in dem Sacke verschlossen war, und der Neugierige wird in einen Storch verwandelt, der nun bis ans Ende der Welt die hinausgekrochenen Tiere zu sammeln hat.[3])

Am interessantesten aber ist folgendes polnische Märchen[4]):

Der liebe Gott gab einmal dem Reiher und dem Wolf einen Sack Geld. Um ihn nicht zu verlieren, lieh der Wolf das Geld unter den Menschen aus, der Reiher dagegen ging mit dem Sack an einem Wasser vorbei und verlor ihn. Er kehrte also zum Wolf zurück und beklagte sich bei ihm. Der Wolf sagte, er solle den Sack dort suchen, wo er ihn verloren habe. Darum geht der Reiher beständig am Wasser entlang, indem er das Verlorene sucht. Der Wolf dagegen nimmt von den Menschen das Vieh als Darlehnszins.

---

1) Aus der Sammlung von Lerchis-Puschkaitis 1, 171 Nr. 163 mir freundlichst mitgeteilt von M. Böhm.

2) Revue des trad. pop. 8, 42 = Marianu, Ornitologia 1, 81; vgl. 2, 340.

3) Dragomanov, Mal. narodn. predania 8 Nr. 26 und die durchaus ähnliche Variante im Etnograf. Zbirnik 12 Nr. 27 (beide kleinrussisch). W. N. Jastrebow, Materiali po etnogr. nowoross. kraja 18 (Der Herr macht die Sünden einer reuigen Sünderin zu Fröschen und Schlangen. Sie trägt sie im Sack an den Fluss. Eine neugierige Nachbarin, die ihr folgt, wird zum Storch). A. Pleszczyński, Bojarzy międzyrzeccy 155 Nr. 8. Lettisch: Revue des trad. pop. 2, 484. Varianten bei Lerchis-Puschkaitis 5, 179 Nr. 69. 7, 1167 Nr. XI, 1[11-14]; vgl. 7, 1160f.

4) Zbiór wiad. d. antr. kraj. 5, 125 Nr. 9.

Das Märchen ist deshalb interessant, weil es einem deutschen Tiermärchen des Mittelalters sehr nahe steht, das wir aus einem Meistergesang aus der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts kennen. Wilhelm Grimm hat es in den Tierfabeln bei den Meistersängern veröffentlicht und gibt seinen Inhalt (S. 5. 23 = Kl. Schr. 4, 371. 391. 400) in folgender Weise an:

Wolf und Storch haben sich zusammengetan und errichten eine Weinschenke. Das Geld wird gemeinschaftlich eingenommen; als aber der Gewinn nach einem halben Jahr soll berechnet werden, sieht es schlecht aus: kaum die Hälfte der Gäste hat gezahlt, das übrige steht auf Borg. Der Wolf zeigt sich grossmütig. „Ich will auf meinen Teil verzichten“, spricht er, „du sollst keinen Verlust erleiden; lieber will ich erfrieren, als dass man spräche, ich wäre gewaltsam mit dir verfahren.“ Der Storch antwortet: „Ich muss fort in ferne Lande, liebster Geselle. Gib mir das bare Geld! Du kannst dafür die Schulden eintreiben. Wenn die Schuldner nicht zahlen wollen, so nimm ihnen Gänse, Kühe, Schweine und Schafe und treib sie hinweg!“ „Da du so sehr nach dem Geld verlangst“, sagte der Wolf, „so will ich es dir ohne Zaudern geben.“ Er bindet es in ein Tüchlein, das er dem Storch um den Hals hängt, und das leicht über den schmalen Kopf geht. Der Storch erhebt sich in die Luft und kommt auf seiner Fahrt über einen See, in welchem er eine Menge Frösche erblickt. Von Hunger gequält, lässt er sich herab. Als er aber den Kopf ins Wasser steckt, rutscht das Tüchlein mit dem Geld darüber hinab und sinkt auf den Grund. Der Storch sucht mit seinem langen Hals geraume Zeit, doch vergeblich. Er muss endlich weiter fliegen, hasst aber die Frösche, weil er ihnen den Verlust des Geldes beimisst.[1])

Wilhelm Grimm bemerkt hierzu (S. 6): „Ganz geschickt ist an die äsopische Fabel angeknüpft, die den Storch zur Herrschaft über die Frösche gelangen lässt. Warum er sie schlecht behandelt, wird dort nicht gesagt, hier erfahren wir den Grund seines Hasses. Doch in einem Umstand scheint die Überlieferung verderbt: nicht der Wolf musste darin auftreten, sondern der Fuchs, mit dem der Storch eher in Gemeinschaft leben konnte, und dessen Natur es angemessen war, seinen Gesellen listig um sein Geld zu bringen, während er sich dabei noch scheinheilig anstellen konnte. Dem Fuchs war es ein leichtes, die Schuldner durch den Raub der Hühner und Gänse schon hinlänglich in Schrecken zu setzen. Der Wolf war dazu nicht nötig.“ Grimms Urteil bedarf der Berichtigung. Die einfache Handlung des polnischen Märchens, die am Schlusse nur das Suchmotiv verwendet, und die übrigen, auf dem gleichen Motiv beruhenden Märchen weisen deutlich darauf hin, dass in jenem Stoff, den der Meistersinger bearbeitete, ursprünglich keinerlei Beziehung zum Froschkönigmotiv vorhanden war. In dem Meistergesang erscheint das ganz unvermittelt, ja störend, weil man in der Tat den Schluss erwartet: seitdem sucht der Storch den Sack. Was aber den Wolf anlangt, so ist auch dieser in dem polnischen Märchen und darum zugleich in dem deutschen völlig einwands-

---

1) [Dieselbe Pointe hat Hans Sachsens Meisterlied 'Der schlürchet storch' von 1538 = Fabeln und Schwänke hsg. von Goetze und Drescher 3, 197.]

frei. Denn der polnische Schluss, dass der Wolf seit jener Zeit das Vieh raubt, beweist, dass dies Märchen zu einer in Osteuropa heimischen Gruppe gehört, die sich mit der Frage befasst: Warum der Wolf rauben darf, und darauf die auffällige Antwort gibt: Gott hat es ihm erlaubt (so wie hier der Wolf durch Gottes Geld zum Gläubiger der Menschen wird, der seinen Zins fordern darf).[1])

Dieser kleine Exkurs von den Hasen und Fröschen zu der Fabel des Meistersingers ist nicht unabsichtlich gemacht worden. Nicht deshalb, weil unterwegs ein Ergebnis aufzulesen war, sondern weil er zeigt, dass das Ineinandergreifen der Märchenmotive zwar von einer Gruppe zur anderen führt, dass es aber doch möglich ist, zu einem klaren Überblick über Echtheit und Unechtheit zu gelangen. Wer der Märchenforschung fernsteht, der glaubt leicht an die Unmöglichkeit brauchbarer Ergebnisse. Sicherlich gleicht die Wirrnis der Stoffe und Motive dem Labyrinth, aber wie Theseus sich am Ariadnefaden entlang tastete, so findet auch der Märchenvergleicher tastend den Weg ins Freie, wo er aufatmen kann. Denn dass einem manchmal der Atem vergeht, wer möcht es leugnen?

3. Der Storch als Froschkönig.[2])

Da oben auf die äsopische Fabel von der Herrschaft des Storches über die Frösche Bezug genommen wurde, so darf im Vorübergehen auch auf diese ein rascher Blick geworfen werden. Zwar kann ich hier die Verbreitung im Volksmunde nicht nachweisen, aber es verdient Beachtung, dass die willkürliche Ätiologie diesmal auch in die Literatur eingedrungen ist. Bekanntlich erhalten die Frösche, da sie mit dem von Zeus gesandten Klotz unzufrieden sind, den Storch als König, und dieser räumt nun unter ihnen auf. Damit ist die Fabel zu Ende, die Auflehnung gegen Zeus ist bestraft. Die ätiologische Fortsetzung berichtet aber, dass die Frösche seitdem immer aufs neue um einen anderen Herrscher bitten; das ist es, was wir quaken nennen. So heisst es bei Erasmus Alberus Nr. 5 (hrsg. von W. Braune S. 29):

Sie schreien auff den heutgen tag,
Das jhn kein ander werden mag,
Dann wann der Storck ist schlaffen gangen,
So pflegen sie dann anzufangen
Mit heiser stimm zu gecken sehr,
Ihn wird kein ander nimmermehr,
Der Jupiter fragt nichts darnoch,
Wenn sie schon schrien noch so hoch . . .
Der Storck muss nun jhr Kônig bleiben.

---

1) Diese Auffassung des Wolfsrechtes hängt wohl mit dem Glauben an St. Georg zusammen, der als Patron der Wölfe diesen Befehle erteilt, wo und womit sie sich ernähren sollen. Eine russische Redensart heisst: Was der Wolf frisst, hat ihm Georg gegeben, und es herrscht der Aberglaube, dass der Wolf nicht ein einziges Geschöpf erwürgt ohne Gottes Erlaubnis.

2) Aesop 76. Oesterley zu Kirchhof, Wendunmut 7, 157. Kurz zu Waldis 1, 17. [Jacques de Vitry, Exempla ed. Crane Nr. 24. Wickram, Werke 4, 92. Anzeiger f. K. d. d. Vorzeit 1859, 368.]

Ebenso führt Burkhard Waldis (1, 17) diesen Gedanken aus. Beide Dichter fanden ihn bereits in ihrer Quelle, einer Fabel des Goudanus[1]), die ihrerseits auf dem sogen. Anonymus Neveleti beruht, der wiederum auf Romulus (2, 1) zurückgeht. Die Ätiologie ist eigene Zutat des Goudanus. Es heisst dort: „Nam et hodie adhuc queruntur. Vesperi enim ciconia cubitum eunte ex antris egressae rauco ululatu murmurant, sed surdo canunt“ etc. Dieser naturdeutende Zusatz ist zweifellos nach dem Vorbild entsprechender Volkssagen gemacht worden. Zwei Gegenstücke solcher literarischen Ätiologie liefert uns Hans Sachs, wenn er die Fabel von dem Manne mit den zwei Frauen, von denen die eine ihm die schwarzen, die andere die weissen Haare auszupft[2]), benutzt, um davon die Kahlheit der Männer herzuleiten, und wenn er den Schwank von Petrus als Drescher, der zweimal von der Bäuerin gerauft wird[3]), mit dem Einfall schliesst, dass Petrus seitdem jene Glatze hatte, mit der er immer abgebildet ist. Es tritt einem hier wieder einmal die volkstümliche Eigenart dieses trefflichen Nürnbergers recht eindrucksvoll vor Augen. Denn woher sonst, als aus ähnlichen Volksätiologien stammt diese herzhafte Frische des so kühn draufgesetzten Schlusses? Der Einfluss der Natursagen ist unberechenbar. Sie kamen aus fühlenden Herzen, und darum mussten sie zu Herzen gehen. Darum drangen sie auch in die Poesie ein, aber nicht nur in Fabel und Schwank, sondern auch in Märchen und Legende. Die Rücksicht auf den mir zustehenden Raum zwingt mich, zu den Märchen überzugehen und von ihnen einige Proben zu geben.

Leipzig.

(Fortsetzung folgt.)

Die menschlichen Altersstufen in Wort und Bild.

Von **Anton Englert.**

(Schluss zu Bd. 15, 399—412.)

3. **'Die zehn Alter der Welt' von Martin Schrot** (1574).

In der Abhandlung über die Altersstufen, die Goedeke in seiner Ausgabe von Pamphilus Gengenbachs Schriften den Erläuterungen zu dessen Zehn Altern vorausgeschickt hat, weist er (S. 578) auf eine Schrift

1) In dem Buch: Fabularum quae hoc libro continentur interpretes atque autores... 1516, fab. 17.

2) Folioausgabe 2, 4, 107 = Fabeln und Schwänke 2, 147. 3, 52.

3) Fabeln und Schwänke 5, 184. Bolte, Zeitschr. f. vgl. Literaturgesch. N. F. 7, 453. 11, 69. [Montanus, Schwankbücher S. 483.]

des Augsburger Meistersingers Martin Schrot[1]) hin, deren Vorhandensein ihm durch den Katalog eines Augsburger Antiquars bekannt war, die er jedoch selbst nicht zu Gesicht bekam.[2]) Ein Exemplar derselben fand ich in der hiesigen Universitätsbibliothek.[3]) Das Büchlein besteht aus 26 Blättern in 4°. Der Titel lautet:

Die X. Alter | der welt, mit jrem lauf | vnd aygenschafften erklâret, | nach dem Gesatz gaistlicher weiß, | vnd in Reymen verfaßt, durch | Martin Schrot, im 1574. | Jar, lieblich zů lesen | vnd hören ꝛc. | 1. Johan. am 3. cap. | Die Welt vergeht mit jrem glust, | wer aber Gottes willen thůt, | der wirt bleiben in | ewigkait. | Cum gratia & priuilegio. | Getruckt zů Augspurg, durch | Philipp Vlhart.[4]) — Rückseite des Titelblattes leer. Auf der Rückseite des letzten Blattes das Druckerzeichen des Verlegers.

Auf dem zweiten Blatte beginnt die aus 53 Reimpaaren bestehende Vorrede, deren Inhalt in Kürze folgender ist: Bei der Erschaffung der Welt setzte Gott den Menschen über alle anderen Wesen. Dieser übertrat jedoch Gottes Gebot und brachte damit Sünde und Tod über das ganze Menschengeschlecht. Dies möge uns zur Warnung dienen und uns veranlassen, nicht wie die in dem vorliegenden Büchlein dargestellten Menschen sorglos und in Sünden dahinzuleben, sondern ein gottgefälliges Leben zu führen, um einst die ewige Seligkeit zu erlangen.

Die Vorrede endet auf der Rückseite des dritten Blattes. Die nächsten 41 Seiten (A 4a bis F 4a) sind mit Holzschnitten versehen.[5]) Der erste stellt den Sündenfall dar. Dann folgen abwechselnd je zwei Bilder zur Versinnbildlichung einer Lebensstufe des Mannes und des Weibes und je zwei Darstellungen aus der Bibel. Unter sämtlichen Holzschnitten befinden sich fünf Reimpaare, ausserdem noch je ein Reimpaar über elf biblischen Bildern und über allen Darstellungen der Lebensalter. Auf Bl. F 4b beginnt ein aus 29 Reimpaaren bestehender Epilog 'Zum Beschluss der zehen Alter', welcher Betrachtungen über die Lasterhaftigkeit der Menschen und ihr Trachten nach zeitlichen Gütern nebst einer Mahnung zu tugendhaftem Leben enthält. Er schliesst mit dem Verse: „Das diß

---

1) Vgl. über ihn Roethe, ADB. 32, 556f. Hierzu teilt mir mein Freund Prof. Dr. Fr. Roth auf Grund eigener Nachforschungen im Augsburger Stadtarchiv folgende Ergänzungen und Berichtigungen mit: Schrot war nicht in Augsburg, sondern in München geboren (Ratsdekrete 1546 Bl. 9a und 1547 Bl. 58b: Martin Schrot(t) von Munichen), war Uhrmacher, suchte 1546 ohne Erfolg und 1547 mit Erfolg um das Augsburger Bürgerrecht nach (ebenda), lebte, wie sich aus der Geringfügigkeit des von ihm geleisteten Steuerbeitrags schliessen lässt, in sehr dürftigen Verhältnissen (Steuerbücher 1547 bis 1558) und starb 1557 oder 1558 (in der 'Steuerbeschreibung' vom 16. Okt. 1557, S. 41c wird er noch selbst aufgeführt, in der vom 16. Okt. 1558 dagegen 'Martin Schrots witib'). Über Schrots protestantische Tendenzdichtungen wird Fr. Roth im 3. Bande seiner Augsburger Reformationsgeschichte einiges Neue bringen.

2) Auch Roethe blieb die Schrift unzugänglich.

3) Dem Vorstand und den Beamten dieser Bibliothek spreche ich auch an dieser Stelle für ihr stets freundliches Entgegenkommen meinen verbindlichsten Dank aus.

4) Vgl. über Ulhart, ADB. 39, 186f.

5) Sämtliche Holzschnitte des Büchleins sind in dem mir vorliegenden Exemplare koloriert.

gescheeh wünscht Martin Schrot.“ Dann folgen noch Darstellungen des lachenden Philosophen Demokrit und des weinenden Philosophen Heraklit mit je einem Reimpaar als Überschrift und fünf Reimpaaren unten.

Die Anregung zu seiner Dichtung hat Schrot vermutlich durch Gengenbachs Stück ‘Die .X. alter dyser welt’[1]) erhalten. Jedenfalls war ihm dieses Stück, von dem zwei der frühesten Drucke in Augsburg erschienen[2]), wohl bekannt. Auffallend ist zunächst die Ähnlichkeit, welche der Titel der Schrotschen Dichtung mit dem des Gengenbachschen Fastnachtspiels aufweist. Letzterer lautet[3]): ‘Die .X. alter dyser welt Hie findt man die zehen alter nach gemainem lauff der wålt mit vyl schőnen hystorien begryffen, vast lieplich zů låsen vnnd zů hőren seynd, etc.’ Die gesperrt gedruckten Worte finden sich fast ebenso im Titel des Schrotschen Gedichtes. Auch in der Anlage erinnert dieses, von der nichtdramatischen Form und der Heranziehung der weiblichen Altersstufen abgesehen, an das Gengenbachsche Stück. Wie das letztere enthält es einen Prolog und Epilog, und zwar mit ganz ähnlichem Gedankengang, wenn auch nirgends mit wörtlicher Anlehnung; wie bei Gengenbach werden die Lebensalter durch Selbstschilderungen der fast bis zum Tode in Lastern dahinlebenden Vertreter der einzelnen Altersstufen gekennzeichnet, und ebenso wie dort werden diesen Selbstbekenntnissen fromme Lehren, Mahnungen und Bibelstellen entgegengehalten, nur mit dem Unterschiede, dass diese ebenso wie das Vor- und Nachwort dort dem Einsiedler in den Mund gelegt werden, während hier der Dichter selbst spricht. Auch der Hinweis auf die Verführung der Dina durch Sichem, den Schrot Bl. B 3b im Anschluss an den Reim auf das zwanzigjährige Mädchen bringt, ist wohl durch den in ähnlichem Zusammenhang vorkommenden Hinweis des Einsiedlers bei Gengenbach (V. 234ff.) veranlasst worden.

Schrots Verse sind sehr hölzern, und seine Darstellung verrät nirgends auch nur den leisesten Anflug einer dichterischen Begabung, so dass trotz der Seltenheit seiner Schrift ein vollständiger Abdruck derselben kaum ratsam erscheint. Ich teile deshalb hier nur die den bildlichen Darstellungen der Lebensalter beigegebenen Verse nebst einer kurzen Beschreibung dieser Bilder mit, die, obwohl etwas roh, doch einige Gewandtheit in der Charakterisierung der menschlichen Gesichter zeigen.

A. Die männlichen Altersstufen.

Holzschnitte. — 10 J.: Knabe, der mit dem Reif spielt. Neben ihm ein springendes Geisböckchen. 20 J.: Stolz einherschreitender vornehmer Jüngling mit Barett und Degen, die Rechte in gestikulierender Bewegung ausgestreckt. Ihm zur Seite ein springendes Kalb. 30 J.: Vornehmer Herr mit Degen. Neben ihm ein Stier. 40 J.: Geharnischter

---

1) Abgedruckt in Goedekes Pamphilus Gengenbach S. 54—76.

2) B und C. Vgl. Bolte in G. Wickrams Werken Bd. 5 (Tübingen 1903) S. XXIX.

3) In der ersten Ausgabe. Die hier in Frage kommenden Worte kehren in den späteren Ausgaben gleichlautend wieder.

mit Schwert und Lanze. Ihm zur Seite ein Löwe. 50 J.: Mann mit Geldbeutel (?). Neben ihm sitzt ein Fuchs. 60 J.: Älterer Mann, nachdenklich dahinschreitend, in der Rechten einen Stab, mit der Linken die Spitze seines langen Bartes haltend. Neben ihm ein Bär. 70 J.: Ein barfüssiger Alter sitzt sinnend auf einem Lehnstuhl, den Kopf auf die rechte Hand gestützt. Auf seinem Schosse liegt ein aufgeschlagenes Buch. Neben ihm liegt ein Hund. 80 J.: Alter Mann in zerlumpter Bettlerkleidung, sich mit den Händen auf einen Stock stützend. Neben ihm eine räudige Katze. 90 J.: Ein mit den Händen gestikulierender Greis, in einem Lehnstuhl sitzend, einen Stock zwischen den übereinandergeschlagenen Beinen haltend. Neben ihm liegt ein Esel. 100 J.: Ein im Lehnstuhl sitzender, sterbender Greis, mit langem gesträubtem Haar, eine Krücke haltend. Neben ihm der Tod mit zottigen Haaren, in der Linken das Stundenglas, in der Rechten die Sense. Vor dem Alten ein Gänserich.

Über den einzelnen Bildern stehen die folgenden Reimpaare:

a) 10. Jar ain Knåbl hüpsch vnd fein,
Springt wie ain Gaisbôcklin herein.

b) 20. Jar aufferwachssen halb,
Ist gleich aim vnuerjårten Kalb.

c) 30. Jar in der schônen lustzier,
Vergleicht sich aim stossenden Stier.

d) 40. Jar ain Mann also gůt
Bekumbt ains rechten Lôwens můt.

e) 50. Jar ain geschwinder Lux,
Wirt listig wie ain arger Fux.

f) 60. Jar schwecht das leben seer,
Drumb wirt er ain grauneter Beer.

g) 70. Jar macht jn vngsund,
Wirt zů aim faulen alten Hund.

h) 80. Jar wirt jm als widertratz,[1]
Schnurrt wie ain alt schôbige Katz.

i) 90. Jar ist niemandts gesell,
Ain alter vnwerder Esel.[2]

k) 100. Jar ist des menschen zal,
Ain alter Ganser in aim stal.

Unter den Bildern stehen folgende Reime:

a)

ICH bin ain knåblin frisch vñ jung,
Wie ain Kitzlin hab ich mein sprũg.
Die boßhait eygt[3]) sich zeyt in mir,
Zum freyen willen hab ich gir.
Dann was ich sich in diser wellt,
Das andre thůn mir auch gefellt.
Wachs in meim freyen willen auff,
Vnd leern bey zeyt der welte lauff.
Das hangt mir an mein lebenlang,
Frag nit wies mir am end ergang.

b)

ICH bin ain jüngling stoltz vnd geyl,
Mit tantzen, springẽ vil kurtzweyl.
Mir ist gar wol zů aller stund,
Ich frag nit vil nach Gottes bund.
Hab lieb die welt vnd als jhr than,
Im wollust will ich fahen an.
Also will ich mein junge tag,
Zůbringen also lang ich mag.
In üppigkait die jugent lebt,
Der zucht vnd tugent widerstrebt.

c)

ICH hab gefreyt ain junges weib,
Zů wollust meinem gsunden leib.
Mit der will ich gar frôlich sein,
Vnd leben nach dem willen mein.
Dann was ist das die zeyt verzert,
Dann gsundes leben das ernert.
Das alter ist voller vnmůt,
Das der jung allzeit hassen thůt.
Dann wann das traurig alter kümbt,
All irrdischer wollust abnimbt.

d)

ICH hab mich schon gar wol versůcht,
In meiner Ee weñ mein weib flůcht.
Gib nichts darumb bin widerfieg,[4])
Gfellt mir dsach nit ich lauff in krieg.
Vnd henck mich an ain trunckne rott,
Ich treib auß jren worten spott.
Solt das weib den mann leeren hie,
Das wer mir von jr die grôst mie.
Drumb můß nach meinem willen gan,
Vnd solt ich setzen als daran.

1) Vgl. Schmeller-Frommann, Bayrisches Wörterbuch 1, 681f.
2) Zu diesem Reim vgl. Vierteljahrsschrift f. Litgesch. 1, 76.
3) Vgl. DWB. 3, 96.
4) Gehört wohl zu fechen, DWB. 3, 1386.

e)

ICH hab vil versaumbt da ich war,
Ain junger mann mein erste jar.
Nun will ichs wider bringen ein,
Vnd schawen auff den vortail mein.
Wie man mich offt betrogen hat,
Also mein willen widrumb stat.
Das ich her wider bring mein gůt,
Ich sich wie jm ain andrer thůt.
Drumb korn vmb saltz sey wie jm well,
Ja nimmer gellt nimmer gůt gsell.[1])

f)

MAn spricht witz kum̃ vor jaren nitt,
Vnweiß sein ist der jugent sitt.
Nun will ich wider bringen das,
So ich etwan versaumig was.
Weyl yederman ist so vntrew,
In aignem nutz on alle schew.
Thů ich auch als sey ich nit frum̃,
Das ich wider zum meinen kum̃.
Kan nit vertragen vngelück,
Beweiß vil lieber widrumb dick.

g)

MAn predigt wol man solt sein frum̃,
Die boßhait laßt mich nit kurtzum̃.
Ob ich mich schon erlust die zeyt,
Am end mir Got mein sünd vergeyt.
Ich bin ain armer sünder zwar,
Vnd hab auff mir die alten jar.
Hab noch nie gschaut wie man werd frum̃,
Ach das vns Got zů hilffe kum̃.
Verzeich vns vnser missethat,
Weyl Christus für vns glitten hat.

h)

ICH hab vil verschlem̃t vnd verpraßt,
Vnd schönen frawen auffgefaßt.[2])
Das rewt mich sehr, kümmer mich drum̃,
Nun will ich werden karg vnd frum̃.
Auß erlernetem schaden hie,
Das hab ich vor betrachtet nie.
Biß ich bin kummen vmb mein hab,
Des trag ich nun den Bettelstab.
Vnd wirt das Spital mir zů teyl,
Vnd warte des Todts stund allweyl.

i)

ICH denck das ich ain Hirschen jagt,
Yetzt bin ich am Schneckē verzagt.
Můß mich setzen in todes sal,
Mein reichthumb erwirbt das Spital.
Hab mir kain schatz gesamblet ein,
Dem weib vnd auch den kindern mein.
Vil weniger zum himelreich,
Des tregt mein gwissen grosse scheich.
Vnd klagt mich an auff jhenem tag,
Dem niemandt nit entweichen mag.

k)

NVn ist es auß mit mir geleich,
Also geht es mit arm vnd reich.
Wer recht hat glebt vnd gůts gethon,
Dem gibt der Richter vollen lohn.
Zur seligkait sein wir erwölt,
Wann wir das thůn das Got gefölt.
Wer das nit thůt im leben sein,
Der geht zur Hochzeyt nit hinein.
Die Got mit seinem Sun bereit,
Wer die versaumt kumbt nit zur freüdt.

B. Die weiblichen Altersstufen.

Holzschnitte. — 10 J.: Kleines Mädchen mit einer Puppe in der linken Hand und einem Zeisig auf der rechten. 20 J.: Vornehme junge Dame mit einem Blumenzweig (?) in der Rechten und Handschuhen in der Linken. Neben ihr eine Weberdistel, auf der eine Nachtigall sitzt. 30 J.: Vornehme Frau mit Handschuhen in der Rechten. Neben ihr ein radschlagender Pfau. 40 J.: Matrone mit missmutigem Gesicht. Ihr zur Seite ein grimmig blickender Adler. 50 J.: Bürgersfrau, in Nachdenken versunken. Neben ihr eine Henne. 60 J.: Altes Weib mit einem Spinnrocken in der Hand Neben ihr eine Elster. 70 J.: Alte Frau in der Tracht einer Nonne, mit der Linken sich auf einen Stock stützend, in der Rechten ein aufgeschlagenes Buch haltend, in dem sie zu lesen scheint. Vor ihr eine Taube. 80 J.: Alte, an einem Stock gehend, in der linken Hand einen Kranz haltend. Neben ihr hockt eine Eule. 90 J.: Altes Weib, an einem Stock dahinhumpelnd, in der Linken einen Beutel (?) haltend. Neben ihr eine fressende Gans. 100 J.: Sterbende Alte im Lehnstuhl, die Hände faltend. Neben ihr der Tod mit zottigem Haar, Sanduhr und Sense haltend. Unten eine flatternde Fledermaus.

Über den Bildern folgende Reimpaare:

---

1) Zu 'Korn vmb saltz' vgl. Wanders Sprichwörterlexikon 2, 1542; zu „Nimmer gellt, nimmer gůt gsell" ebd. 1, 1503.

2) Druckfehler? Soll es aufgepasst heissen?

a) Das 10. Jårig Mådlen klein
Grillet[1]) gleich wie ain jungs Zeyßlein.

b) 20. Jar ain Junckfraw wol gefall,
Singt wie ain helle Nachtigall.

c) 30. Jar ain hochfertige fraw,
Gleich wie sein schwantz außbrait der Pfaw.

d) Ain 40. Jårige fraw mit ehr,
Erhebt jr gmůt wie ain Adler.

e) Ain 50. Jårigs weib zů erkennen,
Scharret im hauß wie ain Leghennen.

f) Das 60. Jårig weib mit schwetzen,
Vergleicht sich ainr schnatter Hetzen.[2])

g) Das 70. Jårig weib on siñ,
Wirt ain wollustige Tåubiñ.

h) Das 80. Jårig weib allweyl,
Mutzt sich wie ain vngstalte eyl.

i) Das 90. Jårig Weib glust ains Mannß,
Dattert[3]) gleich wie ain alte Gannß.

k) Das 100. Jårig weib mit grauß,
Ist vnwerd wie ain Fledermauß.

Unter den Holzschnitten befinden sich die folgenden Reime:

a)

ICH bin ain Mådlin jung vnd klein,
Drũb laßt man mir den willẽ mein.
Weyl ich noch waiß kain vnderschait,
Biß man mich lert mit bschaidenhait.
Zu Gottes lob vnd Tugent frum̃,
Vor der zeyt waiß ich nichts darum̃.
Gillt mir als gleich dann was ich sich,
Das mir gefellt thů lieben ich.
Also die Jugent diser zeit,
Wechßt auff in aller eytelkeit.

b)

ICH bin ain schöne Junckfraw jung,
Kurtzweylig, gail, behend im sprũg.
Mir liebt die welt mit jrer freüdt,
In mir ist nicht vil gaistligkeit.
Mein sinn vnd mut steht mir allein,
Zu ainem jungen gsellen fein.
Dem zier ich mich zu gfallen stet,
Er ficht mich an zu tisch vnd bett.
Dann was hat die jugent auch sunst,
Zu dencken dann der liebe prunst.

c)

ICH hab mich in die Ee begeben,
Zu haben lust vnd frölich leben.
Mit meinem schönen jungen Man,
Will ich mein zeyt wol legen an.
Mit tantzen, hupfen, vnd auch springen,
Lachen, schertzen, lieben vnd singen.
Dann wann das alter kumbt herein,
Weren die ding verloren sein.
Da erhebt sich groß angst vnd not,
Vnd das man sich versůn mitt Got.

d)

ICH hab auch in der Ee versůcht,
Das man nit so vil bett als flůcht.
Weyl ains die haußsorg hart anficht,
Macht ains der kůmer offt entwicht.[4])
Dann haußhalten zů aller frist,
Nit heytzlen noch hůnr nagen ist.[5])
Anfechtung macht vil manchen stritt,[6])
Låßt manche nacht auch schlaffen nit.
Dann yeder tag sein vbels bringt,
Das in der Ee gar offt mißlingt.

e)

ICH hab so lange jar gehaußt,
Wann ich dran denck das mir gleich graußt.
Was můh vnd arbait ach vnd wee,
Zů handen stoßt wol in der Ee.
Das bedenckt die jugent nit hie,
Was im alter für große mie.
Bedarff biß man kumbt zu dem end,
Ach Got was armůt vnd ellend.
Derhalb ain heüßlichs weib so schan,
Lobet gar hoch der Weyse man.

f)

ICH maint es hett nun mer kain fel,
So wirt mein Mañ yedermãs gsel.
Bringt mich zu mancher eyfersůcht,
Damit man krieg vnd håfen bricht.[7])
Gibt kains vmbs ander das ist war,
Da zeücht man die strebkatz beim har.[8])
Betten, fasten, vnd gaistlich sein,
Ist nit der brauch in dem hauß mein.
Sonder schelten, flůchen entwicht,
Vnd scheücht nit Gottes letst gericht.

---

1) Vgl. Schmeller-Frommann 1, 993.
2) Vgl. Grimm, DWB. 4₂, 1270 und 1271.
3) Vgl. DWB. 2, 828.
4) Vgl. DWB. 3, 657.
5) Sprichwort? Zu 'heytzlen' vgl. DWB. 4₂, 929; auch 890 und 891.
6) Vgl. Schmeller-Frommann 2, 820.
7) Vgl. Wander 2, 1644; Zeitschrift 5, 359. 6, 298, Anm. 1.
8) Vgl. Wander 4, 898.

g)

ICH solt gaistlich vnd weltlich sein,
Hab Seligkait vnd Helle pein.
Auff ainer Wag die solt ich than,
Baides ich nit volbringen kan.
Zway Herren zů dienen ist mir,
Zů vil all tag in gleicher khir.
Got wolt ich geren dienen zwar,
Aber die welt bsitzt mein hertz gar.
Der kan ich nit wol wider ston,
Drumb empfach ich mit jr den lon.

h)

YE eltr ich wird ye erger ich bin,
Damit so geht die zeyt dahin.
Hab mich noch nit versůnt mit Got,
Vñ schleicht mir all stũd nach der todt.
Die zeit ist mir hingloffen schnel,
Bin nit sicher an leib vnd seel.
Mir bleibt über diser sententz,
Betriebter gaist bôß conscientz.
Anklag der sünd trauriges endt,
Des bin ich worden gantz verblendt.

i)

WIe ist mir auff erden so bang,
Mein zeit ist mir verdrießlich lang.
Bin vnwerd bey yederman gar,
Bin nichts mer werdt an haut vñ har.
Dann in der jugent galts mir gleich,
Das bôß fürs gůt het drab kain scheich.
Nun findt sichs im alter gar fein,
Mein sündigs leben gar vnrein.
Wie wol der wollust, gelt vnd gůt,
Der jungen mann anfechten thůt.

k)

O Got erbarm dich mein am end,
Mein gaist befilch ich in dein hend.
Ich far dahin auß diser welt,
Dort ist mir schon mein vrtel gstelt.
Hab ich recht glebt so gneüß ich das,
Wa nit, so ist mir Got gehas.
Dann er den tod des Sünders nicht,
Begeren thůt wie er selbst spricht.
Drumb rüst sich yeder auff die fart.
Da kain gůts hie nit werd gespart.

4. Die männlichen und weiblichen Altersstufen von Christofano Bertelli (um 1570).

Aus dem Verlage des italienischen Kupferstechers Christofano Bertelli, der in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts in Modena arbeitete, rühren zwei vielleicht von ihm selbst gestochene Blätter her, von denen das eine die Stufenjahre des Mannes, das andere die des Weibes zum Gegenstand hat.[1]) Ein Exemplar des letzteren Stiches befindet sich im Besitze des Antiquars Ludwig Rosenthal dahier, welcher mir in entgegenkommendster Weise die Veröffentlichung der auf dem Blatte befindlichen italienischen Verse gestattete. Eine sehr genaue Kopie des Stiches mit spanischen Versen liegt mir in einer von Miss S. Minns in Boston[2]) mir zur Verfügung gestellten photographischen Nachbildung vor. Das Original des Bertellischen Kupferstiches, welcher die Altersstufen des Mannes darstellt, habe ich nicht zu Gesicht bekommen, doch ist ein mir gleichfalls in photographischer Wiedergabe vor Augen liegendes Blatt mit spanischen Versen, das ein Gegenstück zu den weiblichen Lebensaltern bildet und zweifellos von derselben Künstlerhand entworfen ist, sicher eine Kopie jenes Stiches.

Ich lasse nun eine Beschreibung dieser Blätter folgen.

---

1) Vgl. Meyers Allg. Künstlerlexikon 3, 701.

2) Auch alle übrigen im nachfolgenden unter Nr. 4 und 5 im Texte besprochenen Blätter ausser dem Originalstiche von Bertelli und dem Holzschnitt von Albrecht Schmid beschreibe ich nach photographischen Kopien, welche Miss Minns nach den ihr gehörenden Originalen für mich anfertigen liess. (Vgl. oben 15, 404). Ich nehme hier nochmals Anlass, ihr für ihre ausserordentliche Güte meinen wärmsten Dank auszusprechen.

A. Altersstufen des Mannes (Kopie mit spanischem Text).

Der Kupferstich ist 40 *cm* hoch und 50 *cm* breit. Als Überschrift trägt er die Verse:

AQVEL QVE EN BIENES PONE SV ESPERANÇA
SIN CONFIAR EN OTRO VA HERRADO
PVES EN LA MVERTE DE ELLOS ES PRIVADO.

Die männlichen Lebensalter sind durch einen grossen Treppenbau mit 9 links auf- und rechts niedersteigenden Stufen[1]) veranschaulicht, auf denen folgende Vertreter der einzelnen Lebensabschnitte dargestellt sind:

1 J.[2]): Kind im Laufstuhl, mit Breilöffel und Lutschbeutel. 10 J.: Knabe mit einem Buch in der Linken, in römischer Tracht, wie die meisten folgenden Figuren. 20 J. Jüngling mit einem Zweig in der erhobenen Rechten. Neben ihm Amor mit Köcher und Bogen, den er im Begriff ist zu spannen. 30 J.: Mann in römischer Kriegertracht mit Schild und Lanze. 40 J. (oben): Auf dem Throne sitzender Mann, ein Stockbündel in der Rechten. 50 J.: Mann mit Tintenfass (?); auf dem Boden eine Sanduhr und zwei Bücher. 60 J.: Mann mit einem Zweig in der niedergehaltenen Rechten, auf eine am Boden liegende Rüstung tretend. 70 J.: Geldzählender Alter mit Brille, im Pelzmantel. 80 J.: Greis auf dem Deckel eines Sarges sitzend, den Kopf auf den Arm gestützt, mit einem Fuss im Sarge. — Unterhalb der Figuren befinden sich in Nischen die folgenden Tiergestalten: Schwein (Kümmel fressend), Lamm, Rehbock, Stier, Löwe, Fuchs, Wolf, Dachshund, Esel.

Darüber die Reiminschriften[3]):

a) Al puerco el niño en esta edad parece
En ser suzio comino asta que crece

b) A un cordero remeda el de diez años
Que no se aflige por males ni daños

c) Ligero como corço es el in ançebo
Instigado de amor que es proprio çebo

d) En fuerça yguala al toro el de treinta años
Que por confiarse o muere o causa daños

e) El hombre de quarenta es Rey llamado
Como el leon entre los brutos coronado

f) Zorra astuta el hombre en tal estado
Semeja con sus mañas y cuidado

g) Solo en aum(en)tar hazienda atiende
Este como en hurtar el lobo entiende

h) Como el podenco se recrea en la caça
Este en contar dineros se embaraça

i) El hombre en esta edad es comparado
Al asno viejo que siempre esta echado

In einem unten im Mauerwerk angebrachten Gewölbe steht der Tod als geflügelter Knochenmann, seine Sense wetzend. Links davon ein Engel, einen Gestorbenen aufhebend, um ihn zum Himmel emporzutragen. Rechts eine Feuer aus dem Munde speiende teuflische Figur mit Hörnern, stacheligen Flügeln, Krallen, Schwanz, in der Linken eine grosse Gabel und eiserne Kette haltend, in der Rechten einen Toten, den er am Fusse hält, fortschleifend. In der oberen Ecke links Christus auf den Wolken thronend, von Engelscharen umgeben. Darunter ein Mann, den ein Engel durch die Lüfte emporträgt, indessen ein zweiter, dem Himmel ent-

1) Vgl. ZfdPh. 23, 405 Nr. 6.

2) Auf den einzelnen Stufen sind römische Ziffern (I, X, XX usw.) zur Bezeichnung der Lebensjahre angebracht.

3) Bei Feststellung der spanischen Texte war mir Herr Bibliotheksekretär Dr. Eugen Stollreither in verbindlichster Weise behilflich. Den Herren Dr. E. W. Bredt und Dr. Fr. W. Hoffmann bin ich für verschiedene mir bezüglich des figürlichen Teiles der von mir beschriebenen Blätter erteilte Auskünfte zu Dank verpflichtet.

schwebender Engel ihm mit ausgebreiteten Armen entgegeneilt. In der oberen Ecke rechts der Höllenfürst mit grosser Gabel in der Hand, auf einem drachenartigen Untier reitend und von Teufeln umgeben. Darunter zieht ein mit einem Beil bewaffneter Teufel einen Mann, der von einem anderen Dämon getragen wird, empor. All diesen Gruppen und zum Teil auch den einzelnen Figuren sind Verse beigefügt.

B. **Altersstufen des Weibes** (Abb. 1).

Das Original und der Nachstich haben dieselbe Grösse: 38 *cm* Höhe und 51 *cm* Breite. Die Darstellungen des Stufenbaues, die des Himmels und der Hölle in den oberen Ecken und diejenige des Todes in dem Mauergewölbe sind den auf dem oben geschilderten Bogen ganz ähnlich. Auch die neben der Figur des Todes und unterhalb des Himmels und der Hölle befindlichen Darstellungen, in denen hier natürlich Frauen statt der Männer erscheinen, lehnen sich in der Hauptsache ziemlich eng an die entsprechenden Bilder auf jenem Blatte an.

Auf den Stufen befinden sich folgende Figuren[1]):

Wickelkind in der Wiege. 10 J.: Mädchen in antikem Gewande, mit einem Kissen (Klöppelkissen?) in der Hand. 20 J.: Jungfrau in antiker Tracht (wie mehrere der folgenden Frauen), mit Stab in der Rechten, Fackel in der Linken. 30 J.: Stillende Mutter. 40 J. (oben:) Frau, einen Zweig in der erhobenen Rechten und einen in der gesenkten Linken emporhaltend. 50 J.: Frau mit Schlüsselbund und Geldtasche, einen Fuss auf eine Schildkröte setzend. 60 J.: Frau mit zerbrochenem Bogen und zerbrochenem Pfeil in der Rechten und einer mit der Wurzel ausgerissenen Pflanze in der Linken. Auch auf dem Boden liegen Stücke eines Pfeiles. 70 J.: Alte Frau in Nonnenkleidung, mit gefalteten Händen und einem Rosenkranz. 80 J.: Alte Frau, auf einem Sarge sitzend, den Kopf auf die rechte Hand gestützt.

Als Tiergestalten erscheinen hier in den unterhalb der Figuren befindlichen Nischen: Elster, Truthenne, Pfaufasan, Gluckhenne, Vogel Strauss, Ente, Papagei, Rabe, Gans.

Der Originalstich hat die Überschrift:

ECCOTI SAGGIO ET DISCRETO LECTORE
ET TV SPECVLATOR DI DONNE IL GRADO
CHE NVOVAMENTE INDRIZZO AL VOSTRO HONORE.

Über den Nischen liest man die folgenden Reime:

a) Non cessa di parlar la garuletta
fin che co'l becco al cibo no' si metta
cosi fa tal fanciulla per la tetta

b) Come la polla indiana uagha e snella
con presti passi e con dolce fauella
ne ua cosi la semplice donzella[2])

c) Fagia d'Argo nodrita per giunone
ch' all' atto tenpo 'l pompeggiar depone
concorda e con tal donne e tal persone

d) Come la cocca li suo polecini
nodrisse co'l beccar fra l'herbe e spini
cosi io co'l latto canpo i miei banbini

e) Mostra la struzza la sua grã fortezza
nel ferre padir di cotanta durezza
cosi la doña alli trauagli auezza

f) Come l'Anera in acgua si nutrica
e'n pigliar cibo gli usa gran fatica
cosi costei nel cor sua uoglia implica

1) Ziffern zur Bezeichnung der einzelnen Lebensalter sind hier nicht beigefügt.
2) Im Original steht das d verkehrt.

g) La papagalla pe'l parlar giocoso
tenuta e'n gran delicie e gran riposo
cosi tal donne in tal stato doglioso

h) Leggiadra bella non com'hor'uecchia orba
uenir uoria ma faccio come corba
morte espettando ch'in me'l suo fere sorba.

i) Com occha son sueggiata uecchia secca
ch'il cibo con faticha sgualza e becca
cosi mia lingua lo sepulcro lecca



1. Die weiblichen Altersstufen,
spanischer Kupferstich des 16. Jahrhunderts nach dem Vorbilde des Christofano Bertelli in Modena.

Weitere Verse sind auch auf diesem Blatte und dem Nachstich den in den oberen Ecken, im unteren Teile und auf den Seiten befindlichen Gruppen und Figuren beigefügt. Unter der ersten Nische links steht: *Christopheno bertello.* — Der Nachstich, der ebenso wie sein Gegenstück weder Verleger- noch Stecherzeichen trägt, hat die Überschrift:

LAS FIGVRAS PRESENTES ENTENDIDO
LECTOR. TE MVESTRAN CLARO LAS EDADES
DE MVGERES QVE SON. SERAN. Y AN SIDO

Die Verse unter den Figuren lauten:

a) No cessa de parlar la no discreta
picaça hasta que el cebo en pico meta
lo mesmo haze la niña por la teta

b) Como la polla indiana que es muy bella
se pierde si la dexan sola á ella
asi mesmo haze la simple donzella

c) El pauon en pulir sa rueda entiende
y la donzella en esta edad atiende
ymitarlo y otro no deprende

d) Como cria la clueca sus pollittos
entre spinas y hieruas muy chequittos
assi crio yo con leche mis hijittos

e) Muestra el auestruz su fortaleza
digeriondo el hierro y su dureza
y la hembra entre trabajos su fineza

f) De el anade ell agua es su recreo
buscar el pasto siempre alli le ueo
y yo en esta edad oro deseo

g) El papagaio por parlar gracioso
lo quieren y yo pues perdi lo hermoso
con la mesma atrayo al que es goloso

h) No uieja como aora mas hermosa
querria tornar mas ya la espantosa
muerte me canta el cueruo dolorosa

i) Vieja secca como anser siempre enuela
estoy sin que mi bocca tenga muela
para el sepulccro tengo ya la tela.

5. Deutsche und niederländische Flugblätter aus dem 17. und 18. Jahrhundert.

Drei der mir vorliegenden Blätter sind aus der Kupferstecherei des Gerhard Alzenbach[1]) hervorgegangen.

A. Eines derselben, das älteste, stammt aus dem Jahre 1616 (Abb. 2). Das Bild ist 31 *cm* hoch, 25 *cm* breit. Die Mitte des Stiches nimmt ein längliches Viereck ein, in welchem man den Tod als Knochenmann am Eingang eines Friedhofes stehend, mit der Sense und drei Pfeilen (mit den Aufschriften: *Preterit.*, *Presens*, *Futurum*) erblickt. Über seinem Haupte ein Spruchband mit der Inschrift: *VIGILATE QVIA NESCITIS QVA HORA DÑS VENIET. Matt. 25.* Links und rechts sieht man ein Stück der Friedhofsmauer, auf deren Gesimsen Totenschädel liegen. Auf dem Rande des Gesimses zur Linken liest man: *OMNIA MIHI SVBDITA*, darunter auf einer an der Mauer angebrachten Tafel: *Formositas — Eloquentia — Virilitas — Magnificentia — Maiestas — Prudentia. — Quia cinis fumus et umbra.* Eine auf dem Mauergesims ruhende Steinplatte, auf der die Sanduhr des Todes steht, hat die Inschrift:

Sum qui non curo quis aut qua-
Nil mihi dignitas Papa-
Nec valet maiestas Rega-
Stultus et sapiens aequa-
Diues et pauper est morta-
} lis

Non iuuat hic se excus-
Nec ad Apostolicā sedē appell-
Dona promit(t)ere aut don-
Seu clam se velle alien-
Pacem non mecū est tract-
Nec dico quando quis vel qu-
} are

1) Verleger, vielleicht auch Kupferstecher; war im 17. Jahrhundert in Köln tätig. Sein Geschäft blühte von 1613 bis 1672. Vgl. ADB. 1, 375 und Jul. Meyer, Allgemeines Künstlerlexikon 1 (Leipzig 1870), 564f.



2. Der Tod mit den zehn Lebensaltern,
Kupferstich von Gerhard Alzenbach in Köln (1616).

Auf dem Mauergesimse rechts steht: *SVM QVOD ERIS ES*[1]) *QVOD FVI.*[2]) Darunter auf einer Tafel: *Messor falce*[3]) *decus formosis demetit arvis*

1) Im Original fehlt das „S“.

2) Vgl. hierzu R. Köhlers Kleinere Schriften, hrsg. von J. Bolte, 2, 27f. 'Der Spruch der Toten an die Lebenden'; ferner Fr. X. Kraus, Die christlichen Inschriften der Rheinlande 2 (Leipzig 1894), 53; Sprüche zu Grabschriften etc. von einem emeritierten Priester, Augsburg 1843, S. 215 (unter „Allg. Grabschriften aus mehreren Gottesäckern“): „Care viator! — Ne abhorreas ossa mea, — Etiam *Tu* fui in vita, — Etiam *Ego* eris post mortem“; Generalanz. der Münch. Neuest. Nachrichten, 9. März 1906 Nr. 115 S. 1 (Grabschrift des 1675 verstorbenen Hofmalers Kaspar Amort, auf dem ehemaligen Friedhofe neben der Salvatorkirche in München): „Ich liege hier, sieh' über dich, — Geh Niemand vorbey, er

humanū properās hac ego falco decus. Zu Füssen des Todes liegt ein zerfetzter Lorbeerkranz, eine erlöschende Kerze, zertrümmerte Waffen und Rüstungen, eine zerbrochene Krone, ein Buch mit zerfetztem Deckel, eine zerschellte Vase und andere in Trümmer zerfallene Zeichen menschlicher Kraft, Weisheit und Grösse.

Unter dem Mittelbilde befindet sich ein Schild mit einem posaunenblasenden Engel auf jeder der beiden Seiten und der folgenden zweispaltigen Inschrift[4]):

Hoffart bespiegel dich hieran.
Ehrgeitz Schaw dieses Bild recht an,
Du vbermuht tritt auch herbey
Vnd denck waß Entlich dein lohn sey.
Ihr vntugenden in gemein
Last euch dieses ein beyspiel sein,
Jugent vnd alter allzugleich,

Was würden ihr seit arm vnd reich
Hie habt ihr ein schöne Figur,
Was der mensch seye von natur.
Weisheit Thorheit vnd frölichkeit,
Verkehrt sich in gemelter zeit,
Vnd wird in ein solch Bildt verwent
So diese ziel lauffen zuendt.

Der Oberrand und die Seitenränder sind von zehn links unten beginnenden und rechts unten endigenden Darstellungen der Altersstufen ausgefüllt, die von Blattwerk und herabhängendem Zierrat umrahmt sind. Sie zeigen folgende Figuren:

10 J.: Knabe mit Steckenpferd und Peitsche, Mädchen mit Puppe. 20 J.: Lautenspielender Jüngling, Mädchen mit Korb und Blumenstrauss. 30 J.: Krieger mit Schwert und Fahne, von einer Frau, die ein Taschentuch in der Linken hält, Abschied nehmend. 40 J.: Spazierengehendes Ehepaar. 50 J.: Jüdisch aussehender Mann mit einer Frau im Gespräch. 60 J.: Mann und Frau im Gespräch. Diese hält einen Rosenkranz in der Hand. 70 J.: Alter Mann mit einem Buch, alte Frau mit Gebetbüchlein in der Hand, Geldtäschchen und Schlüsselbund an der Seite. 80 J.: Alter Mann mit Brille, mit der Rechten auf einen Stock gestützt, in der Linken einen Becher haltend. 90 J.: Greis und Greisin auf Krücken, beide stark gebückt. 100 J.: Zwei Alte in Lehnstühlen, das Angesicht zum Himmel aufwärts gerichtet. Neben der Frau ein Sarg. Hinter dem Manne der Tod, in der Linken das Stundenglas haltend, mit der Rechten einen Pfeil auf die Frau abschiessend.

Den männlichen Figuren sind folgende Tiergestalten beigegeben: Affe[5]), Kalb, Stier, Löwe, Fuchs, Wolf (mit den Zähnen eine Gans am Kragen packend), Hund, Katze, Esel, Schwan; den weiblichen: Affe, Taube, Pfau, Glucke, Storch, Gans, Geier, Eule, Fledermaus, —.

Unter den Abbildungen der Lebensstufen stehen die folgenden deutschen und französischen Reime:

a) X Jahr ein kindt.
A dix ans
sont enfans.

b) XX Jahr ein Jüngling.
A vingt ans la Junnesse
n'a point de sagesse.

bet' für mich. — Gedenk', o Mensch auf Erden, — Was ich jetzt bin, musst du noch werden.“ Vgl. auch noch Das Bayerland 13, 252 (Nürnberger Grabschrift), 14, 58 (Grabschrift aus Nussdorf bei Rosenheim), 14, 65 (Inschrift auf einem Totenschädel in Altenbeuern bei Rosenheim). [Petak, Grabschriften aus Österreich 1904 S. 12f.]

3) Im Original: *face*.

4) Im Original ist jede zweite Verszeile eingerückt.

5) Auf einem Baum über dem Mädchen sitzend. Gilt wohl für beide Geschlechter.

c) XXX Jahr ein mann.
C'est icy la vigeur
et de la vie la fleur.

d) XL Jahr wolgetahn.
Le soin icy comence
d'aquerir cheuance.

e) L Jahr Stillstahn.
Fin et caut pour gaigner
Va son nid preparer.

f) LX Jahr gehts alter an.
En ce degre de vie
L'homme de tous se desfie.

g) LXX Jahr ein greiß.
Le viellard garde sa maison
et tout ce qu'il a de bon.

h) LXXX Jahr nimer weiss.
Les dents tombans du vin vn traict
C'est des viellards le doulx Laict.

i) XC Jah(r) der kinder spott.
Du monde estant la mocquerie
la mort chez soy nous cõuie.

k) C Jahr begnad dir Gott.[1])
De cent ans ayant atteint l'aage,
Paradis c'est nostre partage.

In der Mitte des oberen Randes befindet sich ein durch eine Fratze, einen Frauenkopf und Blattwerk gebildetes Ornament und darüber die Jahreszahl: 1616.

Im unteren Rande des Mittelbildes steht: *J. v. d. heide*[2]) und etwas weiter rechts *G. Alzenbach excu.*

B. Eine freie Nachbildung dieses Stiches liegt in einem von dem bekannten Maler und Radierer Johann Elias Ridinger[3]) im Rokokostil ausgeführten Schabkunstblatte vor. Das 64 *cm* hohe, 48 *cm* breite Bild zeigt ebenfalls in einem viereckigen Mittelfeld die Figur des Todes, jedoch nicht als Gerippe, sondern als halbverwesten, spärlich von einem Tuch umhüllten Körper mit langem Bart und grossen Flügeln. In der Rechten hält er das Stundenglas, in der Linken die Sense. Mit dem linken Fuss tritt er auf einen sich entleerenden Geldsack, der mit verschiedenen Emblemen irdischen Glückes, Ansehens, Strebens und Könnens auf dem Boden liegt. In der Loggia eines auf der linken Seite befindlichen, im Renaissancestil gehaltenen Beinhauses liegen Totenschädel aufeinandergeschichtet. Den Hintergrund der Mittelfläche bildet eine hügelige Landschaft, in der man eine posaunenblasende und eine paukenschlagende Totengestalt zu Pferd erblickt. Um das Mittelbild reihen sich in derselben Anordnung wie auf dem oben geschilderten Blatte oval umrandete Darstellungen der zehn Lebensalter. Die Vertreter der männlichen Altersstufen erscheinen auf all diesen Bildern mit Ausnahme des ersten auf der rechten, die der weiblichen auf der linken Bildseite, während die Anordnung auf dem Alzenbachschen Blatte umgekehrt ist. Sonst lehnt sich Ridinger in der Darstellung bald mehr bald weniger an seine Vorlage an. Einige

1) Vgl. die Zusammenstellung verschiedener Fassungen des deutschen Spruches in der ZfdPh. 23, 390f.

2) Geb. um 1570 in Strassburg, gest. 1637 in Frankfurt a. M. Vgl. Naglers Künstlerlexikon 6, 169f. (hier unter Nr. 5 das oben beschriebene Blatt erwähnt) und Singers Allg. Künstlerlexikon 2, 175. Nach dem obigen Vermerk ist wohl v. d. Heide der Stecher, Alzenbach der Verleger des Blattes. Vgl. hierzu Jul. Meyer a. a. O.

3) Geb. 1695, gest. 1767. Vgl. über ihn ADB. 28, 505f. und Singer, Allg. Künstlerlexikon 4, 64.

auffallendere Abweichungen, besonders solche, die sich auf die beigegebenen Attribute und Tiersymbole beziehen, will ich hier verzeichnen:

10 J.: Das Mädchen, welches wie der Knabe und die Paare auf den nächstfolgenden Bildern in Rokokotracht gekleidet ist, hat in der Linken eine Traube, in der Rechten einen Stab. Ausser der Kleinen und dem steckenpferdreitenden Jungen, erscheinen noch zwei weitere Kinder auf dem Bildchen, ein Knabe mit Schalmei und ein anderer mit Dudelsack. 20 J.: Das Mädchen hält nichts in der Hand, der Jüngling trägt einen Schäferstab. Schäfchen statt des Kalbes. Taube fehlt. 30 J.: Stier fehlt. 40 J.: Frau mit Sonnenschirm, Mann mit Spazierstock. Löwe fehlt. 50 J.: Löwe statt des Fuchses. Storch fehlt. 60 J.: Mann mit Speer und Jägerhorn. Frau ohne Rosenkranz. Hund statt des Wolfes. 70 J.: Geier fehlt. 90 J.: Fledermaus fehlt. 100 J.: Gans fehlt.

Die deutschen Verse unter den Ovalbildern zeigen, von der Schreibung abgesehen, folgende Abweichungen: L Jahr stille stahn; C Jahr genad dir Gott: die französischen: d'acquerir la substance; Fin et sage pour gagner il veut son n. pr.; Ayant atteint de cent ans l'age Le Paradis est n. p.

Der Schild im Unterrande wird von zwei halbnackten Männern gehalten, einem jüngeren mit lorbeerbekränztem Haupt und einer Palme in der Hand auf der linken Seite und einem älteren, der gleich dem Tode im Mittelbild Flügel trägt und eine Sichel im Arme hält, auf der rechten Seite. Die Verse auf dem Schild weisen verschiedene sprachliche und metrische Verbesserungen auf. Sie lauten hier:

Hoffart bespiegle dich hieran
Ehrgeiz schau dieses Bild recht an
Du Uebermuth tritt auch herbey
Sieh was dein Lohn am Ende sey
Ihr Laster last euch insgemein
dieses ein redend Beyspiel seyn
Junge und alte allzugleich
ihr möget seyn arm oder reich
Hier seht ihr an dieser Figur
was der Mensch ist von Natur
Weisheit Thorheit und Frölichkeit
hört endlich auf nach dieser Zeit
und wird in ein solch Bild verkehrt
das niemand mehr zu sehn begehrt.

Im unteren Rande rechts steht: *Ioh. El. Ridinger exc. Aug. Vind.*

Ausser dem oben beschriebenen Blatte aus dem Verlage von G. Alzenbach liegen mir noch zwei von der gleichen Künstlerhand stammende und in demselben Verlage wie jenes, vermutlich um 1650 hergestellte Stiche vor, von denen der eine die männlichen, der andere das Seitenstück zu diesem, die weiblichen Altersstufen zum Gegenstand hat.[1] Beide sind 27 *cm* hoch und 38 *cm* breit. Der erstere (**C**; vgl. Abb. 3) zeigt auf einer Bandrolle die Überschrift:

Auff vnd Nidergang: Deß Mannlichen alters.

---

1) Von beiden Stichen erhielt auch die hiesige Kgl. Graphische Sammlung durch den letztgenannten Herrn Antiquar Ludwig Rosenthal dahier ein Exemplar (Kat. 118, Nr. 407). Im Germanischen Museum in Nürnberg befinden sich im ganzen ziemlich getreue, doch in wenigen Einzelheiten abweichende Nachbildungen der beiden Blätter, von denen die eine (die der männlichen Stufenjahre) den Vermerk 'A. Aubry. Excudit' (vgl. Nagler 1, 185f.), die andere kein Verlegerzeichen trägt. Abraham Aubry, deutscher Kupferstecher und Kupferstichverleger aus Oppenheim, war um 1650 in Strassburg für den Verlag seines Bruders tätig, arbeitete auch für den Kunsthändler Paul Fürst in Nürnberg; nach 1653 beschäftigte ihn der Verleger und Kupferstecher Gerhard Alzenbach in Köln. Vgl. Meyers Allgemeines Künstlerlexikon 2, 376f.



3. **Auff vnd Nidergang Deß Mannlichen alters,
Kupferstich von G. Alzenbach in Köln.**

Oben in den Ecken stehen die Verse:

links:

Von Jung: vnd alten Leuth,
schaw hier den vnderscheidt.
Merck hier das grönne Holtz,
wie dan die blum abfelt.
Theils mutig vnd geschwindt,
Theils wünschen[1]) auch ihr endt.
Theils Heirathen zu sambt,
Das grab ist aller endt.

rechts:

Dem Mensch wirdt vorgestelt
Sein auff vnd Nider geh(n).
Ein trap der ander nach
steigt er, bleibt nimmer stehn.
Baldt ihn die Jahren auff
vnd darnach bringen ab,
Biß er zu puluer wirdt,
vnd aschen in seim grab.

Die verschiedenen Alter sind hier wie auf den oben unter Nr. 4 beschriebenen Stichen durch einen Stufenbau mit auf- und absteigenden Personen veranschaulicht.

Links unten liegt ein Wickelkind; neben ihm steht ein Breipfännchen. Darüber sieht man auf einer stufenförmigen Erhöhung ein in einem Laufstuhl stehendes Knäbchen mit Hammer und Nagel (?) in der Hand; daneben ein Strauch. Nun beginnen die eigentlichen Stufen mit folgenden Figuren: 10 J.: Knabe beim Spiele, mit einem Stecken in der rechten und einem Hölzchen in der linken Hand. 20 J.: Junker mit Stulpstiefeln, einen Federhut in der Hand haltend. 30 J.: Mann mit Federhut und Degen, eine Laute unterm Arm tragend. 40 J.: Bewaffneter Krieger. 50 J. (oberste Stufe): Bürger mit Handschuhen. 60 J.: Mann mit hagerem Gesicht und Judennase, eine Geldtasche am Gurt tragend. 70 J.: Alter Mann mit langem Bart, im Talar, mit der rechten Hand eine Bewegung machend. 80 J.: Greis im Pelz, auf einen Stock gestützt, mit Rosenkranz. 90 J.: Greis im Pelz, auf zwei Krücken gehend, von zwei Kindern verspottet. 100 J.: Greis auf dem Sterbebett, die Hände gefaltet; zu seinen Häupten ein Engel.

Den einzelnen Personen sind folgende Tiergestalten beigegeben: Affe (mit Birne), Kalb, Ochse, Löwe, Fuchs, Wolf (mit den Zähnen eine Gans am Kragen fassend), Hund, Leopard, Esel, Schwan.

Unter den Figuren stehen die Verse:

Wickelkind: Die blum im Knopf ein Hoffnung macht.
Knäbchen: Die Roß geht auff die Mutter Lacht.
10 J.: Ich spiel gern wie der aff.
20 J.: Ich dantz, ich spring wie ein Jungs Kalb.
30 J.: Zur arbeit ich wie ein ocks geh.
40 J.: Wie ein Löw starck vnd mutig steht.
50 J.: Des Fucks klugheit du find es hir.
60 J.: Des wolffs begirligkeit gefelt mir.
70 J.: Die schätz der Hundt hütt vnd bewacht.
80 J.: Zorn vnd grim ist beim Leopardt.
90 J.: Sehr langsam mit dem Esell bin.
100 J.: Beim Todt der gerecht wie ein schwan singt.

Auf den zehn eigentlichen Stufen sind noch Schilde mit folgenden Versen unterhalb der obigen angebracht:

Zehen Jahr Ein Kindt.
Zwantzig Jahr Ein Jüngling,
Dreißig Jahr ein Man.
Viertzig Jahr wolgethan.
Funfftzig Jahr still stahn.
Sechstzig Jahr gehets alter ahn.
Siebentzig Jahr ein Greiß.
Achtzigh Jahr nimer weiß.
Neuntzig Jahr der Kinder spott.
Hundert Jahr begnadt dir Gott.

Die Verse stimmen in der Fassung (abgesehen von 'gehets' für 'gehts') vollständig mit denen des Alzenbachschen Blattes von

1) Für den Laut *ü* findet sich hier und sonst auf den beiden Stichen durchaus ein *u*.

1616 überein[1]), von dem auch die Tiersymbole herübergenommen sind.[2])

Links von dem Treppenbau sieht man einen belaubten, rechts einen fast gänzlich verdorrten Baum mit einer Eule auf einem dürren Aste. Hinter einem in der Mitte des Mauerwerks befindlichen Torbogen mit der Aufschrift: *Ein Jeder doch bedenck den dag Dem Niemandt gantz entgehen mag*, erblickt man eine Darstellung des jüngsten Gerichts, hinter zwei kleineren Torbogen links und rechts mit den Aufschriften: *Der Anfang ist sehr lieb vnd suefs, Das Endt den burden tragen mufs* eine Wochenstube und einen Trauerzug. Ein Schild unten in der Mitte trägt die Inschrift:

Wachet, dan ihr wist noch den tag, noch die stundt. Mat: C. 25. V. 13.

Selig ist der, der Gottes will,	Beim Richter wirdt er woll bestehn
auf alle trappen stelt sein Zill.	Sein lohn wirt frewdt vnd triumph sein.

Links von dem Schild ein nackter Knabe mit einer brennenden Ampel und einem Stabe, an dem eine Tafel mit folgendem Reim befestigt ist: *Bestell dein Haufs zu deinem best. Der Todt dem leben folgt zu letz. Kein bleiben ist hier auff der erdt. Such droben nur wafs ewig werdt.* Neben dem Knaben ein Kreisel mit Peitsche, ein Lineal, ein Masstab, eine Abctafel, ein Fibelbuch, ein Bücherbrett, ein Leuchter mit Kerze, eine Sanduhr. Rechts von dem Schild der Tod in einem Sarge sitzend, in der Linken einen Pfeil, in der Rechten einen Stab mit einer Tafel haltend, welche die folgende Aufschrift hat: *Bedencken lehr vnfs alle zeit Dafs wir dem todt zu gehn bereit, Damit Keiner betrogen sey Mag difs all zeit bedencken frey.* Neben dem Tod eine Ampel mit erlöschendem Licht, ein zerbrochenes Stundenglas, ein Totenbein, ein Spaten, eine grosse Gabel, eine Krücke. Unter der ersten Stufe links steht: *G. Altzenbach exc.*

D. Das Gegenstück zu diesem Blatte zeigt auf einem Bandstreifen die Überschrift:

Auff: vnd Nidergang Deß Weiblichen alters.

Die in den oberen Ecken befindlichen Reime jenes Blattes erscheinen hier in folgender Umgestaltung:

links:	rechts:
Der Jung: vnd alten Leuth ihr Zeit,	Der Mensch geborn geht auff, vnd ab,
Daß grön vnd DürHoltz vnderscheidt	Bleibt nimmer stehn biß zu dem grab
Theils mutig gehn, starck vnd geschwindt	Die Trappen sichs du hier[3]) gestelt,
Der Todt, vnd grab sie alle gewindt.	Von allen er dem Todt zufält.

---

1) Der den beiden Blättern gemeinsamen Lesart *begnad* begegnen wir in keiner der ZfdPh. 23, 390f. zusammengestellten Fassungen des Spruches.

2) Nur ist an Stelle der Katze der Leopard getreten. — Der Affe als Symbol für den 10jähr. Knaben und der Schwan als Symbol für den Hundertjährigen findet sich in keiner der ZfdPh 23, 403 zusammengestellten Bilderreihen.

3) Im Original: *heir.*

Das Bild zeigt denselben Stufenbau wie sein Seitenstück mit der gleichen Anordnung der einzelnen Figuren[1]):

Links unten wieder ein Wickelkind mit Breipfännchen. Darüber ein kleines Mädchen mit Puppe in einem Laufstuhl; daneben zwei blühende Rosensträuche. Dann auf den eigentlichen Stufen: 10 J.: Mädchen mit einer Rose in der rechten Hand und einem Affen auf dem linken Arm. 20 J.: Vornehm gekleidete Jungfrau. 30 J.: Vornehme Dame mit grossem Federhut und Fächer. 40 J.: Schwangere Frau im Mantel und Barett. 50 J.: Frau im Mantel und Barett, mit Handschuhen. 60 J.: Bürgersfrau mit Handschuhen in der Rechten und mit Mantel und Barett auf dem linken Arm. 70 J.: Ältere Frau, die Hände faltend. 80 J.: Alte Frau, einen Rosenkranz betend. 90 J.: Greisin auf Krücken, von zwei Kindern verspottet. 100 J.: Greisin auf dem Sterbebett, einen Rosenkranz in der Hand. Neben ihr der Tod mit emporgehaltenem Stundenglas, zu ihren Häupten ein Engel.

Bei den einzelnen Gestalten finden sich folgende Tiersymbole: Küchlein, Wiedehopf, Pfau, Gluckhenne, Kranich, Gans, Adler, Eule, Fledermaus, —.

Unter den Figuren stehen die Verse:

Wickelkind: Der RosenKnopf in windlein ligt.
Kleines Mädchen: Die Roß hir völlig sich außgibt.
10 J.: Daß Röslein richt, dz hünelein spist.
20 J.: Der wittop hier[2]) sich schmückt vnd ziert.
30 J.: Die Juffer wie ein pfaw stoltzert.
40 J.: Wie ein Hun ich mein Kinder nehr.
50 J.: Wie ein Kranich bin ich wachtsam.
60 J.: Wie ein ganß ich mich mesten kan.
70 J.: Der Adler hoch fleucht, ich zu Gott.
80 J.: Ich wie ein Eull bin der welt spott.
90 J.: Ich Fladermauß dz hauß verwahr.
100 J.: Ich sege die welt, zum Himmel fahr.

An Stelle der auf dem anderen Blatte befindlichen Schilde mit den Versen „Zehen Jahr Ein Kindt usw.“ zeigt dieser Stich Totenköpfe in Nischen. Auf dem verdorrten Baume zur Rechten fehlt in dem vorliegenden Bilde die Eule, die hier der 80jährigen Frau als Symbol beigegeben ist. Statt des jüngsten Gerichts erblicken wir hier hinter dem mittleren Torbogen eine Kirche mit Friedhof und Beinhaus. Hinter den beiden anderen Bogen sehen wir auch auf diesem Stiche eine Wochenstube und einen Leichenzug, und zwar in ganz ähnlicher Darstellung wie auf dem anderen Blatte. Auf dem mittleren Torbogen steht: *Der Mensch gebohren geht auff vnd ab, Ist Elendts voll bifs zu dem Grab*, auf dem linken: *Von allen Trappen Her zu Kompt*, auf dem rechten: *Gewifs ist der Todt, vngewifs die stundt.* Der unten in der Mitte befindliche Schild enthält dieselben Verse wie der entsprechende auf dem anderen Blatte; nur liest die erste Zeile „die, die“ für „der, der“, die dritte „sie“ für „er“. Die links und rechts von dem Schilde befindlichen Figuren und Gegenstände sind die gleichen wie auf jenem Blatte. Auch die Verse auf den von dem Knaben und dem Tode getragenen Tafeln sind, von kleinen Ab-

1) Miss Minns besitzt noch einen diesen beiden Blättern in allen Teilen ganz ähnlichen Stich von Gerh. Alzenbach mit der Überschrift „Ein trapp der vornembsten Ständt der Welt vom Höchsten biß zum Niedrigsten usw.“ Statt der Vertreter der Lebensalter erscheinen hier solche der verschiedenen Stände auf den Stufen. Ein fünfspaltiges Gedicht nimmt mehr als die Hälfte des Blattes ein.

2) Im Original: *heir.*

weichungen in der Schreibung und der Lesart 'lehrt' für „lehr“ abgesehen, ganz dieselben. — In der unteren Ecke rechts steht: *G. Altzenbach exc.*

An diese Darstellungen lehnen sich zwei um dieselbe Zeit erschienene holländische Kupferstiche an, von denen der eine die beiden Geschlechter, der andere die Frau allein auf den verschiedenen Altersstufen vorführt. Beide Blätter zeigen einen ähnlichen Stufenbau wie die Alzenbachschen Stiche[1]), links davon ebenfalls einen belaubten, rechts einen fast kahlen Baum mit einer Eule auf einem Ast. Den einzelnen menschlichen Figuren sind keine Tiersymbole beigefügt.

E. Das Bild, welches die Stufenalter des Mannes und des Weibes darstellt, trägt auf einer Bandrolle die Überschrift: TRAP DES OUDERDOMS. In den oberen Ecken stehen die Reime:

links:	rechts:
Bedencken leert ons telcken keer Dat wy doch sterven moeten Heer Op dat wy daer door onbedroghen To recht verstandich werden mogen. Psalm 90 vers 20.	Beschickt u huys tot u beclyven Sterven moet ghy niet levend blyven Geen blyfstadt hier u mens gebeurt Dus soeckt een stadt die eewich duert.

Unter der ersten Stufe links zwei Wickelkinder, daneben ein Breipfännchen. Auf einer kleinen stufenförmigen Erhöhung ein Knäbchen mit Trommel und ein kleines Mädchen mit Puppe. Auf den eigentlichen (mit den arabischen Ziffern 10, 20 usw. und den römischen Zahlen I, II usw. bezeichneten) Stufen sieht man zunächst einen Knaben mit Schultasche und ein Mädchen mit Stickrahmen, dann Junker und Fräulein, hierauf verschiedene vornehme Paare, dann (70 J.) Mann in langem Talar, Frau mit Schlüsselbund, (80 J.) Mann im Pelz, mit Stock, Frau mit Muff, (90 J.) zwei Alte an Krücken, die Frau mit Brille, dann unten rechts ein Ehepaar auf dem Sterbebett, daneben zwei Engel, aufwärtsdeutend.

Verse sind hier auf den einzelnen Stufen nicht angebracht. In der Mitte des Mauerwerks befindet sich in einem Zierrahmen eine Darstellung des jüngsten Gerichts; ein Spruchband im Unterrande dieses Bildes trägt die Aufschrift: *Finis coronat opus.* Links davon ein Torbogen mit der Verszeile: *Een soet begin geeft goet behagen*; hinter dem Bogen erblickt man einen Taufgang. Rechts ein Torbogen mit der Verszeile: *Maer t'eynde sal het paxken dragen* (beide Zeilen in grossen Buchstaben); dahinter ein Leichenzug.

Unten in der Mitte ein Schild mit der Inschrift:

Het leeven daer de mensch in woeld, Is een gestage stryd. Wanneer den eene vreugd gevoeld Den ander karmt en kryt,	Nu Rystmen en stracx daeltmen weer, 't Is altyt Ebb en vloed: Die hier wel leeft krygt van den Heer, Oock namaels 't Eeuwig goet.

1) Im Germanischen Museum in Nürnberg befindet sich ein ähnliches Blatt, das auf 13 auf- und absteigenden Stufen die durch hohes Lebensalter ausgezeichneten Männer des alten Testamentes vorführt. Überschrift: „*Op en Afgaenden Trap van s' Menschen Leven in d' Eerste Weerelt.*“ In den oberen Ecken Verse, unten Prosatext. Links unten steht *S. Savry.* (Um 1640. Vgl. Nagler 15, 52f.)

Links von dem Schild ein nackter Knabe mit einer Seifenblase; neben ihm fast sämtliche Gegenstände wie auf den zwei Alzenbachschen Stichen. Rechts der Tod sitzend, mit Stundenglas und Pfeil.

Unter dem Bild steht in grossen Buchstaben:

Des menschen op en nedergangh, Valt d'ene soet en d'ander bangh.

Darunter in sechs Spalten die Verse:

a) De borsten voen d'onnoselheyt,
Zoo langh't in d'eerste windels leyt:
En komt de Pap pot op de baen,
Soo kanmen pas in rollen staen.

b) Daer hanghtmen op de eerste trap,
Aen 't Poppe al syn wetenschap;
Maer die de tweede trap betreen,
Verfoeyen sigh te syn alleen.

c) De darde trap wil syn getrout:
De vierde eerst de bruyloft hout,
En geeft met een getuygenis
Wanneer hy vaer, sy moeder is.

d) Maer op de vyfde is 't juist dien dagh,
Daer in die Son niet hooger magh.
De seste maeckt na d'oude wys,
Door loop der tyt de haeren grys.

e) De zevende voor heur verdriet
Kints kinderen met blytschap siet;
Maer treetmen eens op d'aghste tree
Soo sleeptmen niet dan weedom mee.

f) En op de negen sietmen al
Het geen men was en worden sal.
Als hondert jaer de oogen sluyt,
Dan is des loopers leeven uyt.

In der linken unteren Ecke des Bildes steht: *Fransoys van Beusecom*[1]) *Excudit.*

F. Die weiblichen Stufenalter (Abb. 4) zeigen auf einer Bandrolle die Überschrift: VROUWEN SPIEGEL. In den oberen Ecken stehen die Reime:

links:

Koom hier, en zie dit zinne beeld.
Daer Yder vrouw'er Rol in speeld.
Let, hoe de Ieugd van tyd tot tyd,
Eerst klimt, en dan naer't graf toe glydt.

rechts:

Hoor Maagden, Vrysters Bruyd ē vrouw:
M: Moeder, Weduw, koom aenschouw
Hoe 't Spruytje groent en hoe 't verdort,
En 't Vlees weerom tot Aerde wordt.

Unter der ersten Stufe links ein Wickelkind, daneben Breipfännchen und Saugflasche. Darüber auf einer kleinen Stufe ein Kind im Laufstuhl, mit einer Kinderklapper. Auf den eigentlichen Treppenstufen: 10 J.: Mädchen mit Stickrahmen und Blume. 20 J.: Fräulein mit Fächer. 30 J.: Junge vornehme Frau. 40 J.: Schwangere Bürgersfrau mit Körbchen. 50 J.: Vornehme Dame. 60 J.: Dame mit eingefallenen Wangen. 70 J.: Gebückte alte Frau mit Schosshündchen auf dem Arm. 80 J.: Am Stock gehende Alte. 90 J.: Stark gebückte Alte auf Krücken. 100 J.: Greisin auf dem Totenbett; neben ihr ein Engel.

Neben den beiden Figuren links unten stehen die Verse: 'Eerst als een block' und '2 Nu spel en Iok'.

Unter den auf den Stufen befindlichen Figuren liest man:

10 Ik leef gerust
20 'k Heb liefde en lust
30 'k Gaf vreugd voor kru(i)s
40 'k Vermeer myn huis
50 'k Pleeg Huwlixraed
60 Myn blos vergaet
70 'k Leef nu alleen
80 Ik kug en steen
90 'k Lil als een gras
100 'k Werd det ik was

---

1) Beusekom, Frans van, Kupferstecher und Verleger von Kupferstichen; arbeitete um die Mitte des 17. Jahrh. in Amsterdam. Vgl. Allg. Künstlerlexikon von J. Meyer 3, 722 und Biographisch Woordenboek der Nederlanden door A. J. van der Aa 2 (1853), 476.

In der Mitte des Mauerwerkes befindet sich eine Darstellung des ersten Menschenpaares nach dem Sündenfall. Die Umrahmung derselben bildet eine Girlande aus Äpfeln, um die sich oben eine Bandrolle mit der Aufschrift: *Door't woord geplāt en weer verbrād* (in grossen Buchstaben) und unten ein Band mit dem Spruch: *Finis coronat opus* schlingt. Links und rechts sind Medaillons mit Darstellungen des Sündenfalls und der Vertreibung aus dem Paradiese, das erste mit der Umschrift: *Met vreugd en*



4. Frauenspiegel,
Kupferstich von Rombout van den Hoeye in Amsterdam (um 1650).

met vermaer is het begin geschiedt, das zweite mit der Umschrift: *Maer laes ten lesten ist maer iammer en verdriet* (in grossen Buchstaben).

Unten in der Mitte ein Schild mit demselben Reim wie auf dem Blatte 'Trap des ouderdoms', jedoch ohne die beiden letzten Verse. Links von dem Schild ein Knabe mit brennender Ampel und einem Fähnchen mit der Aufschrift: *Vit zondig zaed — Zeer boos en quaed — Ik zoo 'k beken — Geboren ben. Psal. 51.* Neben dem Knaben dieselben Gegenstände wie auf dem zuvor beschriebenen Blatte. Rechts von dem Schild der

Tod sitzend, mit Stundenglas und Pfeil und einem Fähnchen mit dem Reim: *O! Mensch u leeve, — En tyd, is eeven — Gelyk een Bloem — Haest zonder Roem. Psal. 103.* — Unter dem Bilde steht in grossen Buchstaben:

Den een verslyt et vrouwe kleed Met vreugd en d'ander weer met leet.

Darunter in sechs Spalten dieselben Verse wie auf dem Blatte 'Trap des ouderdoms', jedoch in einer der vorliegenden Darstellung angepassten Umgestaltung. Sie lauten hier:

a) De borsten voen d'onnozelheid,
Zoo lang 't in d'eerste windzels leyt.
En koomt de Pap-pot op de baen,
Zoo kan't pas, in de steun-stoel staen.

b) Ja 't hangt, al is 't op d'eerste trap
Aen't Poppen al er weetenschap.
Maer die de twede trap betreet
Verlangt terstont naer t' Bruydloft kleed.

c) De darde trap pronckt met de Trouw.
En draegt eerst een volkome vrouw.
De vierde geeft getuygenis
Wanneerze Vrouw en Moeder is.

d) Maer op de vyfde is't iuist dien dag
Daer in haer zon niet hooger mag.
De seste maekt naer d'oude wys,
In weduwschap, de hairen grys.

e) De zeevende, voor heur verdriet
Kints kinderē, met blydschap ziet.
Maer treet zy eens op d'achtste tree,
Zoo sleep ze miets dan weedom mee.

f) En op de Neegen ziet zy al
Het geen zy was en worden zal.
Doch Honderdiaer heur ogen sluit:
Dan is des leevens-loper uit.

In der linken unteren Ecke steht: *Rombout van den Hoeye*[1]) *Excudyt.*

G. Vielfache Ähnlichkeit mit der 'Trap des ouderdoms' in den Figuren und im Beiwerk zeigt ein etwa in den neunziger Jahren des 17. Jahrhunderts von einem Augsburger Formschneider und Briefmaler namens Albrecht Schmid[2]) in etwas roher Manier angefertigter Holzschnitt mit der Überschrift in Typendruck:

Das Alter steigt hinan, die Kräfften nehmen ab, Zu wachsen immer thut der Mensch zu seinem Grab.[3])

Jedoch ist daraus nicht mit Bestimmtheit zu folgern, dass ihm gerade dieser Stich vorgelegen haben muss. Die Darstellung mag ihm recht wohl durch eine Nachbildung des Beusekomschen Blattes vermittelt worden sein. Wenn er aber dieses benützte, so war es nicht sein einziges Vorbild. Jedenfalls kannte er auch die beiden späteren Alzenbachschen Blätter

---

1) Kupferstecher und Kunsthändler; um die Mitte des 17. Jahrh. in Amsterdam tätig. Vgl. A. J. van der Aa, Biographisch Woordenboek 8 (1867), 896 und Naglers Künstlerlexikon 6, 333.

2) Nagler gibt in seinem Künstlerlexikon 15, 292 über ihn an: „Schmidt oder Schmid, Albrecht, Kupferstecher, lebte im 18. Jahrhundert zu Augsburg, hatte da auch eine Kunsthandlung." Nach gütigen Mitteilungen des Augsburger Stadtarchivars Herrn Dr. Pius Dirr und des Herrn Apothekers H. Weissbecker, Vorstandes der Augsburger Kugferstichsammlung, war Schmid in Ulm geboren und heiratete 1694 eine Bürgerstochter von Augsburg, Euphrosina Ulrich. Nach den Grundbuchauszügen besass er kein eigenes Haus. Im Steuerbuche 1717 kommt er noch vor und wohnte dazumal „Sachsengasse vom neuen Bad auf dem Barfüssergraben", was der Gegend des auf dem Holzschnitt erwähnten unteren Grabens entspricht.

3) Höhe des Bildes 30,5 *cm*, Breite 34,5 *cm*. Das im Besitze der Miss S. Minns befindliche Exemplar ist mit der Hand koloriert.

oder Darstellungen bzw. Nachbildungen mit den gleichen Reimen, da die über seinem Bilde befindlichen Verse aus Sprüchen, die sich auf jenen Blättern zerstreut finden, zusammengestellt sind. Auch der Umstand, dass Schmid die zwei links auf der kleinen Stufe befindlichen Kinder in einem Laufstuhl darstellt, weist auf eine weitere Vorlage hin.

Der Holzschnitt, der einen ähnlichen Stufenbau wie die im vorhergehenden geschilderten Bilder, mit einer Darstellung des jüngsten Gerichts hinter einem im Mauerwerk befindlichen Bogen und ähnlichen Motiven im Unterrande zeigt, enthält folgenden eingeschnittenen Text:

Links unten: kindisch[1]) Mein Mueder Mich gebahr.

Auf den Stufen:

klein Bin Ich Noch zu 10 Jahr
Zu 20 Jahr fang ich an zlieben
30 In dem hau(s)stant zu üeben
40 Ein Man Recht in der that
50 Sthe ich im hechsten grat

60 Muß ich ßchon steign ab
70 Richt ich mich zum grab
80 Ich Nichts Mehr Nime Hir
90 Ich zu der Erdt marßchier
100 Ich Stürb das Endt ist hier.

Auf dem Torbogen im Mauerwerk:

Bedenkh das Lezt gericht Steh ab von deinen Sinden — Dann Nach dem du gelöbt Nach dem Wirdt dich gott fünden.

Auf dem unten in der Mitte befindlichen Schild:

Wie der Mensch steuget auf
Allso steugt *Er*[2]) auch ab

In Drieb*sal* Manigfalt
Biß Man *in träg*t zu grab.

Ausserdem enthält das Blatt noch folgende Verse in Typendruck:

Unter dem Titelreime in sechs Spalten:

a) Der Mensch geborn geht auf- und ab,
Ist Elend voll biß in das Grab,

b) Der Anfang ist sehr lieb und süß,
Das End die Bürde tragen müß,

c) Drum bestell dein Hauß zu deim best,
Der Todt dem Leben folgt zu letzt,

d) Kein bleiben ist allhie auf Erd,
Such droben nur das ewig wehrt,

e) Bedencken lehr uns allezeit,
Daß wir dem Todt zugehn bereit,

f) Damit keiner betrogen sey,
Mag diß bedencken allzeit frey.

Unter dem Bilde in sechs Spalten:

a) EIn solchen Anfang haben wir
Allesambt, wie stehet allhier,
Biß auf zehen Jahr ein Kind,
Unvermöglich, Sinnen blind.

b) Hat man zwantzig Jahr erlebt,
Unser Witz sich was anhebt.
Wer zu dreyßig Jahren geht,
Jetzt für einen Mann besteht.

c) Viertzig Jahr seynd voller Müht,
Geben uns das beste Blüt.
Fünfftzig stehen in der Waag,
Und du Mensch lebst im Mittag.

d) Sec*htz*ig tritt das Alter ein,
*Schnee*weiß will das Haare seyn.
W*enn* die Sibentzig vorbey,
Ac*h*tzig seynd halb Witze frey.

e) Neuntzig machen dich zum Spott,
Seynd wir hundert gnad uns GOtt.
Wohl dem der die gantze Zeit,
Sich zu seinem Todt bereit.

f) Sihe deines Lebens Lauff,
Gehet wie die Rosen auf,
Fället wie die Blätter ab,
Wann dich GOtt bescheid zum Grab.

---

1) Im Original: *kindihfs*.

2) Die kursiv gedruckten Buchstaben sind in dem Exemplar der Miss Minns durch einen Bruch im Blatte gar nicht oder schwer leserlich.

Unter diesen Reimen steht:

Augspurg zu finden, bey Albrecht Schmid, Formschneider und Brieffmahler Hau/s und Laden auf dem untern Graben.[1])

Zum Schlusse lasse ich noch eine Zusammenstellung der auf einer Anzahl der oben beschriebenen Blätter vorkommenden Tiersymbole folgen, wobei ich auf die von Zacher-Matthias, ZfdPh. 23, 403 gegebene Übersicht verweise:

---

1) Miss Minns besitzt auch einen um 1800 in Paris bei Gentry rue St. Jacques Nr. 33 erschienenen Stahlstich (31 × 21 *cm*) „*Les Différens Dégrés des Ages*“, der die beiden Geschlechter in zehn Lebensaltern auf an- und absteigenden Stufen vorführt und auch wie mehrere oben beschriebene ältere Blätter eine Darstellung des jüngsten Gerichts enthält. Den Abbildungen der einzelnen Stufenjahre sind keine Verse beigefügt, nur kurze Bemerkungen wie: „40 Age de discrétion“, „70 Age de décadence“. Miss Minns macht mich auch auf die von Félix Soleil in seiner Schrift Les Heures Gothiques etc., Rouen 1882 S. 31f. (vgl. auch S. 88f. 154f. 158f.) aus den '*Heures*' von *Simon Vostre* (1498) abgedruckten 12 Vierzeiler aufmerksam, in denen zwölf je einen Zeitraum von sechs Jahren umfassende Lebensabschnitte mit den Monaten in Beziehung gebracht werden. Miss Minns besitzt einige von Soleil nicht erwähnte Livres d'Heures mit ähnlichen Versen, darunter eine Ausgabe der *Heures* von Thielman Kerver vom 2. Jan. 1524 (die von Soleil S. 151f. beschriebene ist vom 19. Juni 1525 datiert) mit Varianten fast ausschliesslich rein orthographischer Art. — Im Germanischen Museum in Nürnberg befindet sich ein Kupferstich mit der Überschrift: '*Lustige Abbildung Der drey Natürlichen Lüsten des Menschen hier auff Erden, nach dem gemeinen Sprichwort, Aller guter Dinge sollen Drey seyn.*' Das Bild zeigt links einen auf einem Stuhle sitzenden Junker mit seiner Geliebten auf dem Schosse, in der Mitte einen mit dem Reif spielenden und einen auf dem Steckenpferd reitenden Knaben, rechts einen alten Mann, der ein Weinglas in der Hand hält, bei seiner Frau am Tische sitzend. Unter der Abbildung in drei Spalten je 16 Verse auf die Neigungen der Kindheit, der Jugend und des Alters und darunter die Adresse „Zu finden bey Paulus Fürst Kunsthändlern, 1652.“ — Im letzten Herbst sah ich in Graz im Schaufenster eines Antiquitätenhändlers eine Folge von neun Kupferstichblättern aus dem 18. Jahrhundert (der zehnte fehlte) mit Darstellungen der Lebensalter ausgestellt, welchen je einer der folgenden Verse beigesetzt ist: *10. Jahr Kindischer Art. — 20. Jahr ein Jüngling Zart. — 30. Jahr ein starcker Mann. — 40. Jahr ein wohl gethan. — 50. Jahr stille stehen. — 60. Jahr ins Alter gehen. — 70. Jahr ein Alter Greifs. — 80. Jahr nicht mehr weifs. — 90. Jahr der Kinder Spott.*“ Unter jeder Darstellung befindet sich ein lateinisches und ein deutsches Gedicht von je 12 Zeilen. Der deutsche Spruch auf dem ersten Bogen beginnt mit dem Verse: „So bald ein Kind auf schwachen Füssen.“ Im Unterrande eines jeden Blattes steht „*Dan. Hertz inv. del. et. exc. Aug. Vind.*“ Als Stecher sind genannt *Jac. Gottl. Thelot, Wangner* und *Lindeman.* (Vgl. Nagler 6, 139; 18, 302; 21, 115; 7, 533f.). — Eine poetische Behandlung des Stoffes aus neuerer Zeit liegt uns in einem Gedicht 'Die Stufenjahre' vor, das sich in den 'Sagen und Bildern' des Grafen Moritz zu Bentheim-Tecklenburg 2. Aufl. Würzburg 1853 S. 26f. findet. Es sind fünf Lebensstufen unterschieden (Kind, Knabe, Jüngling, Mann, Greis), die in je einer achtzeiligen Strophe charakterisiert werden. Eine im Jahre 1829 in Fulda erschienene 'Ode' von K. Wolf, 'Die Lebensalter' blieb mir unzugänglich.

Nachtrag. Zu Nr. 2 meines Aufsatzes (oben 15, 404f.) sei hier noch bemerkt, dass Wolckenstern, wie mir der Herausgeber dieser Zeitschrift gütigst mitteilt, den Titel seines Gedichts (oben 15, 407) wohl dem 'Zodiacus vitae' des Palingenius nachgebildet hat, der aber nichts von den Lebensaltern sagt.

	Alter der Männer					Alter der Frauen			
	1. Discorso	2. Schrot	3. Bertello	4. Alzenbach 1616	5. Alzenbach A. u. N.	1. Schrot	2. Bertello	3. Alzenbach 1616	4. Alzenbach A. u. N.[1])
1	—	—	Schwein	—	—	—	Elster	—	—
10	Eichhörnchen	Geissböckchen	Lamm	Affe	Affe	Zeisig	Truthenne	Affe	Küchlein
20	Lamm	Kalb	Rehbock	Kalb	Kalb	Nachtigall	Pfaufasan	Taube	Wiedehopf
30	Rehböckchen	Stier	Stier	Stier	Ochse	Pfau	Gluckhenne	Pfau	Pfau
40	Pferd	Löwe	Löwe	Löwe	Löwe	Adler	Vogel Strauss	Gluckhenne	Gluckhenne
50	Ochse	Fuchs	Fuchs	Fuchs	Fuchs	Henne	Ente	Storch	Kranich
60	Löwe	Bär	Wolf	Wolf	Wolf	Elster	Papagei	Gans	Gans
70	Elefant	Hund	Dachshund	Hund	Hund	Täubin	Rabe	Geier	Adler
80	Kamel	Katze	Esel	Katze	Leopard	Eule	Gans	Eule	Eule
90	Bär	Esel	—	Esel	Esel	Gans	—	Fledermaus	Fledermaus
100	Affe	Gänserich	—	Schwan	Schwan	Fledermaus	—	—	[Tod]
110	Dachs	—	—	—	—	—	—	—	—
120	Maulwurf	—	—	—	—	—	—	—	—

München.

Nachtrag: Die sieben Lebensalter werden auf den Tod vorbereitet.

Die Kenntnis der folgenden bisher unbekannten nd. Reime des 15. Jahrhunderts auf die Lebensalter verdanken wir Herrn Dr. R. Lüdicke in Charlottenburg. Er fand sie im Staatsarchiv Münster in einem Registerbuche des Klosters Abdinghof in Paderborn, das die Besitzungen in der Grafschaft Schaumburg, Rezeptur Gr. Wieden 1442—1542 enthält, auf Bl. 4a. Offenbar waren die Verse zur Unterschrift von acht Bildern bestimmt, auf denen jedesmal ein Geistlicher dargestellt war, wie er einem Vertreter der sieben Lebensalter, die hier mit den sieben Horae canonicae in Parallele gesetzt sind, auf dessen Selbstvorstellung eine strenge Mahnung an den Tod vorhält. Wie zur Bestätigung seiner Warnung erscheint schliesslich der Tote (Mors), der des göttlichen Gerichtes harrt.

Dem Ganzen liegt derselbe Gedanke zugrunde wie dem 1511 [?] in Basel aufgeführten Fastnachtspiele Gengenbachs von den zehn Altern und

1) Vgl. zu 'Alter der Männer' 1 oben 15, 404; zu 2 oben S. 18, zu 3 S. 23, zu 4 S. 26, zu 5 S. 30; zu 'Alter der Frauen' 1 oben S. 20, zu 2 S. 24, zu 3 S. 26, zu 4 S. 33.

dem Waldbruder[1]), nur dass die Aufforderung zur Besserung hier in die knappste Form, den immer wiederkehrenden Hinweis auf den Tod, zusammengedrängt ist. Abweichend sind auf einem Glasgemälde zu Troyes[2]) von 1498 oder 1510 die sieben Lebensalter mit einer Frauengestalt gruppiert, die jedem ein bedeutsames Geschenk (Kirchenmodell, Schiff, Monstranz, Uhr, Schwert usw.) reicht; da erklärende Unterschriften fehlen, deutet Wackernagel[3]) diese Frau mit hoher Wahrscheinlichkeit als das personifizierte Leben.

Infantia to metten
Ick byn cleyne vnde werde noch grot.
Doctor
Kynt, dy en is nicht so wys als de doet.[4])
Puericia to prime
Myn leuen is my noch vnbekant.
Doctor
Ja kynt, de doet mach komen altehant.
Adolescentia to ternen
Alle tijt byn ick van herten vro.
Doctor
De doet wyl komen su wal toe.
Iuuenis to sexten
Ick byn van jaren eyn vrolick man.
Doctor
Du moest steruen, dencke daran!
Vir to none
De werlt is nu an my gestoruen.
Doctor
De doet mach komen auent ifte morgen.
Senex to vesper
Ick ga up krucken vnde byn kranck.
Doctor
De doet wy[l] dy volgen altehant.
Decrepitus to complete
De doet kummet, vnde ick moet de werlt vorlaten.
Doctor
Hefftu wat gudes gedaen, dat sol dy baten.
Mors toem lesten
Ick byn doet, na mynen werken schal ick loen entfaen.
Doctor
Dat is wâr, wente weder keren is nu gedaen.

J. B.

Drei spätmittelalterliche Legenden in ihrer Wanderung aus Italien durch die Schweiz nach Deutschland.

Von **Heinrich Dübi.**

Dass Legenden des Mittelalters, die in Italien oder Frankreich ihren Ursprung genommen oder wenigstens ihre erste feste Form gewonnen hatten, in der Schweiz vorübergehend oder dauernd lokalisiert wurden und hier ein speziell schweizerisches Gepräge erhielten, ist eine mehrfach beobachtete Tatsache. Den Weg aber nachzuweisen, auf welchem diese Einwanderungen geschahen, ist nicht immer leicht; denn manchmal sind es nur unbedeutende und nebensächliche Sagenzüge, welche uns auf die

1) Pamphilus Gengenbach hsg. von Goedeke 1856 S. 448; vgl. Wickrams Werke 5, XVf.
2) Didron, Annales archéologiques 1, 434f.
3) Wackernagel, Die Lebensalter 1862 S. 26.
4) Der Tod das Gewisseste: R. Köhler, Kleinere Schriften 2, 128.

Spur führen, ein auffälliges Wort, eine hingeworfene Vergleichung und dergleichen. So bin ich zuerst durch den Umstand, dass Conrad Justinger in seiner 'Berner Chronik' (1420—30) einmal das Wort 'Runzifall' im Zusammenhang mit einer kriegerischen Niederlage gebraucht, darauf geführt worden, hierin eine Einwirkung der Sage von Karl dem Grossen und seinen Paladinen, die französischen Ursprungs ist, zu erblicken. Denn etwas anderes als die Niederlage der Franken unter Roland im Tal von Roncevaux liess sich doch in dieser Anspielung nicht vermuten. Aber wie war die Kunde davon nach Bern gekommen und hatte sich dort so zähe festgesetzt, dass 'in Runzifall kommen' heute noch volkstümlicher Ausdruck für 'in schweren Schaden geraten' ist? Deutsche Übersetzungen der Chanson de Roland in Versen kommen allerdings in Deutschland seit 1133 vor, und bernische Pilger, die nach San Jago di Campostella wallfahrteten, konnten auf ihrem Wege, der sie durch das Tal von Roncevaux führte, die lokale Tradition vernehmen und nach Hause bringen. Aber es ist doch viel wahrscheinlicher, dass die Erinnerung an das Ereignis von Roncevaux aus der in der Schweiz und besonders in Zürich beliebten allgemeinen Karlssage stammt, deren Spuren wir auch in einer der drei von uns zu behandelnden Legenden wiederfinden werden. Das Volksbuch vom Kaiser Karl ist uns aus einer Züricher Handschrift des 15. Jahrh. bekannt, geht aber sicher auch in der Schweiz in viel frühere Zeit zurück, wenn wir die Quellen auch nicht nachweisen können. Die Überlieferung dieses Sagenstoffes von Volk zu Volk ist also vorzugsweise auf schriftlichem Wege erfolgt, und es spielen dabei die Klöster und die Geistlichen wie für andere literarische Gebiete eine erhebliche Rolle.

Das nämliche gilt von den drei Legenden, die wir uns zu behandeln vorgenommen haben, und die mit der Karlssage das gemein haben, dass sie auf fremdem Boden erwachsen, durch zufällige Veranlassungen nach der Schweiz verpflanzt wurden. Aber mehr als diese haben die Erzählungen vom Landpfleger Pilatus, vom Ewigen Juden und von Frau Vrene und dem Tannhäuser hier Wurzel gefasst und sind aus den Zellen der Mönche in die Werkstätten der Bürger und in die Hütten der Bauern eingedrungen und in deren Phantasie und Glauben zu frischem Leben gelangt.

Wenn wir die drei Legenden hier in eine literarische Einheit bringen, so ist das durchaus nicht willkürliche Mache, sondern nur die äussere Form für ihren inneren Zusammenhang. Dass Pilatus und Ahasverus stofflich zusammengehören, ist ohne weiteres verständlich; beide Figuren treten in einem 'provenzalischen Mysterium' des 15. Jahrhunderts nebeneinander auf[1]), und unter der Einwirkung heidnischer Mythologeme sind sie in der Schweiz, speziell im Aargau und Baselland geradezu ineinander

---

1) Vgl. Gaston Paris, Légendes du moyen âge 1900 p. 193f.

geflossen. Scheinbar fremd steht dagegen die Tannhäusersage den beiden anderen gegenüber, aber gerade hier glaube ich den Nachweis führen zu können, dass die Nachbarschaft, in welcher Pilatussee und Venusberg in Italien zueinander stehen, sich in der Schweiz wiederholt, und dass das Tannhäuserlied in seinen schweizerischen Formen den Ursprung aus Italien deutlich verrät. Jedenfalls aber, und dies scheint mir bisher nicht genügend beachtet worden zu sein, sind Schweizer oder in der Schweiz lebende Literaten an der Ausbreitung aller drei Legenden in Mitteleuropa hervorragend beteiligt gewesen, und dieser Umstand rechtfertigt wohl eine Neubehandlung der mit ihnen verknüpften Fragen. Es wird dabei nicht zu vermeiden sein, dass Bekanntes wiederholt wird, aber in einen neuen Zusammenhang gebracht, dürfte es doch auch den Kenner dieser ziemlich umfangreichen Literatur interessieren. Für die schweizerische Sagenforschung wird sich aus den nachfolgenden Untersuchungen die Tatsache ergeben, dass von der Mitte, vielleicht schon von Anfang des 13. Jahrh. hinweg über die Bergpässe, die aus Italien in die an der Rhone, der Reuss, der Limmat und der Aare im Entstehen begriffenen Eidgenossenschaften führten, nicht nur Gesittung und Kaufmannsgüter, sondern auch Sagen und Legenden eingedrungen sind und von einer noch geistig frischen Bevölkerung wie in einem guten Nährboden begierig aufgesogen wurden. Wie die Verpflanzung und Verbreitung geschah, können wir, wie schon angedeutet wurde, nicht in allen Fällen nachweisen, aber die zeitliche und räumliche Begrenzung der Sagenströme ist klar, und der ganze Vorgang bietet durch mehrere Jahrhunderte hindurch ein anschauliches Bild geistigen Lebens und manche Überraschungen und merkwürdige Vertauschungen. Und auch das ist literarhistorisch merkwürdig, dass die drei Legenden, nachdem sie einmal aus dem Orient nach Italien und von da in die Schweiz gelangt waren, dort solche Aufmerksamkeit und Neugierde erregten, dass umgekehrt schweizerische Reisende, Geistliche und Weltliche, Gebildete und Ungebildete in Italien und im Orient Anknüpfungspunkte an die ihnen in der Heimat liebgewordenen Erzählungen suchten und fanden, und dass für alle drei Legenden und ihre Anhängsel die wichtigsten literarischen Belege aus schweizerischen Schreiberzellen und Buchdruckerpressen hervorgegangen sind. Einen Abriss der Geschichte dieser Wechselbeziehungen zu geben und die Rolle, welche die Schweiz bei der Vermittlung dieses Sagenaustausches gespielt hat, anzudeuten ist der Zweck der nachfolgenden Skizzen. Vollständigkeit in der Genesis der betreffenden Sagen und eine zusammenfassende Darlegung ihrer Ausbreitung und Verzweigung ausserhalb der Schweiz war dagegen nicht beabsichtigt; es ist aus dem überreichen Stoffe nur das herangezogen worden, was geeignet schien, unsere These von der Einwanderung der Legenden aus Italien, gelegentlich mit dem Umweg über Frankreich, zu erläutern.

1. Vom Landpfleger Pilatus.[1])

Die Erzählung von der Bestrafung und dem Tode des römischen Statthalters, welcher den Juden zuliebe die ungerechte Hinrichtung Christi zugelassen hatte, war im Mittelalter im südlichen und mittleren Europa sehr verbreitet uud musste in der Schweiz um so populärer werden, als sie in Verbindung gebracht worden war mit der Zerstörung Jerusalems durch Vespasian und Titus, welche als Gründer von Avenches gewissermassen Bürgerrecht in der Schweiz erworben hatten. Die älteste ausserhalb Italiens bekannte Form der Sage scheint die dem Abt Hugo von Flavigny[2]) in Burgund um 1100 vorliegende zu sein, wonach Pilatus von einem Abgesandten des Kaiser Tiberius, namens Velosianus, zusammen mit der hl. Veronica nach Rom gebracht und vom Kaiser Tiberius verurteilt worden wäre. Amaria in Tuscien wurde ihm als Exil angewiesen; von dort wurde er zurückberufen, aber von Nero, weil er sich durch Selbstbeschneidung als Juden bekannte, getötet. Dies ist eine Entstellung der quasi-historischen Berichte, welche Flavius Josephus in seinen Jüdischen Altertümern und Eusebius in seiner Kirchengeschichte über die Strafen der Behörden geben, die sich an Christus und den Juden vergangen hatten. Darnach wären unter Caligula, Pilatus, Herodes Antipas und Archelaus wegen schlechten Regiments abgesetzt und nach Rom gefordert worden. Herodes wurde in Lyon, Archelaus in Vienne interniert. Pilatus endete durch Selbstmord; sonst ist über sein Schicksal die älteste gelehrte Tradition stumm. Desto beredter ist die spätere und die Volksüberlieferung. Schon Otto v. Freising[3]), der seine Chronik um 1150 herum schrieb, weiss zu berichten, dass Pilatus nach Vienne verbannt und dort in einem noch vorhandenen Schloss verwahrt worden sei. Dann sei er in der Rhone ertränkt worden, die Stelle, wo dies geschah, sei heute noch für die Schiffahrt gefährlich. Der nämliche kennt aber auch schon die Meinung des Kirchenvaters Orosius, wonach Pilatus, um den Verfolgungen Caligulas zu entgehen, sich selbst (in Rom?) getötet habe. Diese beiden Elemente

---

1) Aus der umfangreichen Literatur über die hier zur Behandlung kommenden Legenden führe ich zur Orientierung nur diejenigen neueren Schriften an, die mir für die Ausarbeitung wegleitend waren. Dies sind für die Pilatussage: H. Runge, Pilatus und St. Dominik, in den Mitteilungen der Antiquarischen Gesellschaft in Zürich 12, 159–176 (1859); W. Creizenach, Legenden und Sagen von Pilatus, in Paul-Braunes Beiträgen zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur 1, 89–107 (1873); A. Schönbachs Anzeige von Tischendorfs Evangelia apocrypha (2. Aufl. 1876) im Anzeiger für deutsches Altertum und deutsche Literatur 2, 149–212 (1876), eine vorzügliche Arbeit, auf die ich leider erst aufmerksam geworden bin, nachdem die meine im wesentlichen abgeschlossen war; Arturo Graf, Miti, leggende e superstizioni del medio evo (Torino 1893) 2, 41–66: 'Un monte di Pilato in Italia'.

2) Hugo von Flavigny, Chronicon ed. Pertz in den Monumenta Germaniae historica, Scriptores 8, 288. Im folgenden zitiere ich die Monumenta mit MG. Scr.

3) Otto v. Freising, Chronicon l. III, c. 13. (Ausgaben von Cuspinianus, Strassburg 1515 und R. Wilmanns in den MG. Scr. 20, 83–494.)

erscheinen in der 'Goldenen Legende' des Bischofs von Genua Jacobus a Voragine[1], gest. 1298, kombiniert und weiter ausgeschmückt, und bilden den Anfang einer ganzen Kette von Varianten und Erweiterungen bis ins 17. Jahrhundert hinunter. Die Anfangserzählung, wie sie bei Jacobus a Voragine und in dem Mors Pilati genannten Abschnitt des Evangelium Nicodemi vorliegt, lautet etwa folgendermassen: Tiberius, der an einer unheilbaren Krankheit leidet (nach den einen ist es Aussatz, nach anderen blutiger Schweiss) und hört, dass zu Jerusalem ein berühmter Arzt, Namens Jesu, sei, der durch das blosse Wort heile, schickt, weil er nicht weiss, dass die Juden und Pilatus diesen getötet haben, seinen Diener Volusianus (in anderen Erzählungen heisst er Adrianus oder Albanus) zu Pilatus mit dem Befehl, diesen Arzt ihm nach Rom zu senden. Pilatus sucht sich auszureden, dass er Jesum als Übeltäter mit Recht getötet habe (nach anderen Erzählungen verschweigt er dessen Tod und erbittet sich eine Frist von 14 oder 31 Tagen). Volusianus begegnet auf dem Wege nach seiner Herberge der hl. Veronica und erfährt von ihr die Wahrheit. Sie fährt mit Volusianus und dem heiligen Schweisstuch nach Rom, wo Tiberius durch den Anblick der heiligen Reliquie und durch den Glauben an den Erlöser von seiner Krankheit geheilt wird. Er zieht den Pilatus vor sein Gericht nach Rom. Der ungetreue Landpfleger wird mehrmals durch die wunderbare Wirkung des unzertrennten Rockes Christi, den er unter der Toga trägt, vor dem Zorn des Kaisers gerettet, dann aber entlarvt und zum schimpflichsten Tode verurteilt. Aus Furcht tötet er sich selbst mit einem Messer, das er sich in die Kehle stösst (nach anderen Erzählungen stürzt er sich in sein Schwert). Sein Leichnam wird in den Tiber geworfen und, da seinetwegen die Dämonen hier Unwetter und Überschwemmungen erzeugen, nach Vienne geschafft und dort in die Rhone versenkt. 'Vienna' scheint dem geistlichen Verfasser der Legenda aurea oder vielleicht schon dem unbekannten römischen Autor der Erzählung ein geeigneter Begräbnisplatz für einen solchen Bösewicht, denn es ist 'quasi via Gehennae', gleichsam der Weg zur Hölle, die einem ruchlosen Selbstmörder geziemt.

Da sich hier die bösen Zeichen wiederholen, wird der Leichnam zur Bestattung in das Gebiet von Lausanne geschafft. Aus dem gleichen Grunde weisen die Bewohner ihn auch hier aus und „versenkten ihn in einem rings von Bergen umgebenen Pfuhl, wo er nach der Meinung einiger immer noch gewisse dämonische Erscheinungen hervorrufen soll." In dieser ältesten Tradition ist also der Bergsee, in welchem Pilatus endlich Ruhe findet, anonym; wir werden später sehen, wie und warum er in der Gegend von Luzern lokalisiert wurde. Zuvor aber müssen wir

---

1) Jacobi a Voragine, Legenda aurea vulgo historia Lombardica dicta, rec. Th. Graesse (Breslau 1890) cap. 53 De passione Domini, p. 223—35, bes. p. 231—35.

noch zwei andere Erzählungen über die Schicksale des Pilatus berücksichtigen, die auf die schweizerische Pilatus-Sage einen erkennbaren Einfluss ausgeübt haben und hier weitergesponnen wurden.

Die eine betrifft seine Bestrafung, bei welcher Titus und Vespasian eine grössere Rolle spielen als Tiberius. Die Erzählung ist am ausführlichsten in den von C. v. Tischendorf[1]) nach einer Mailänder Handschrift des 14. Jahrhunderts herausgegebenen Apokryphen Evangelien unter dem Titel „Die Rache des Erlösers“ zu lesen. Es wird hier erzählt, wie in den Tagen, da unter dem Kaiser Tiberius, dem Tetrarchen Herodes und dem Landpfleger Pontius Pilatus Christus den Juden überantwortet und gekreuzigt ward, ein Unterkönig des Tiberius, Namens Titus, in Aquitanien in der libyschen Stadt Burdigala regierte. Dieser hatte eine krebsartige Wunde am rechten Nasenflügel, welche sein Antlitz bis zu dem Auge hinauf entstellte. Zu ihm kommt aus Judäa Nathan, der Sohn des Naum, ein reisender Ismaelit. Dieser ist auf dem Wege zu dem an den neun Arten der Lepra erkrankten Tiberius, wird aber durch den Nordwind nach Libyen (sic!) verschlagen und nach Strandrecht gefangen genommen. Von dem kranken Titus verhört, erklärt Nathan, dem Titus und dem Tiberius hätte der von den Juden gekreuzigte Wundertäter Emanuel helfen können, wenn er am Leben geblieben wäre. Da Titus seinen Glauben an dem auferstandenen Erlöser bekennt, fällt der Gesichtskrebs ab. Titus lässt sich taufen und schwört Rache an den Feinden Christi. Mit Hilfe Vespasians, des Statthalters von Gallicia, der nach einer anderen Erzählung durch den Glauben an Christi Wunderkraft von den Wespen befreit worden ist, die seit seiner Jugend in seiner grossen Nase nisteten, belagert nun Titus Jerusalem. Archelaus (Herodes, nach anderer Version) stürzt sich in sein Schwert. Nach siebenjähriger Belagerung töten sich 12 000 Mann der Besatzung. Die Vierfürsten ergeben sich mit dem Reste. Die Juden werden gesteinigt oder verkehrt gekreuzigt oder als Kriegsgefangene verteilt in vier Losen, wie es mit den Kleidern des Herrn geschehen war. Und weil sie einst den Herrn um 30 Silberlinge verschachert hatten, so kommen Vespasian und Titus dahin überein, dass sie je 30 Juden um einen Silberling hergeben wollen. Darauf nehmen die Römer den Pilatus gefangen und sperren ihn ins Gefängnis, wo er von viermal vier Soldaten ständig bewacht wird. Nach einer Variante der Erzählung wird er in einem eisernen Käfig nach Damaskus verbracht, dort in der eben beschriebenen Weise verwahrt und von vierundvierzig Soldaten bewacht. Auf die Botschaft von der Eroberung Jerusalems schickt Tiberius seinen Diener Volusianus nach Palästina, der den Pilatus verhört und des Todes würdig findet, ihn aber im Gefängnis zu Damaskus

---

1) C. v. Tischendorf, Evangelia apocrypha, Leipzig 1853 p. 433: 'Mors Pilati'; p. 448: 'Vindicta Salvatoris' = 2. Aufl. 1876 p. 456 und 471.

lässt und dem Kaiser darüber Bericht erstattet, dass die Strafe an den gottlosen Juden vollzogen worden sei.

Aber nicht nur von dem Ende, sondern auch von den Anfängen des Pilatus[1]) wusste man im Mittelalter Sagenhaftes zu berichten, und gerade diese Züge bringen ihn der Schweiz auffällig nahe. Nach einer lateinischen Prosaerzählung aus dem 12. Jahrhundert, die in französischen Versnovellen und deutschen Volksbüchern mehrfach wiederkehrt und auch in die Legenda aurea Aufnahme fand, war der spätere Landpfleger von Judäa der uneheliche Sohn eines sternkundigen Königs von Mainz, der bald Tyrus, bald Atus heisst und in Forchheim oder in Berleich zu Hause sein sollte. Er jagte in der Nähe von Babenberg, als er aus den Sternen erkannte, dass ein Kind, das von ihm in dieser Nacht erzeugt würde, zu den höchsten Dingen berufen sei. Der König lässt sich daher, da seine Gemahlin ferne ist, von seinen Jagdgefährten eine Jungfrau, Namens Pila, die Tochter eines Müllers der Gegend, zuführen und erzeugt mit ihr einen Sohn. Die Mutter schickt diesen, als er erwachsen ist, an den Hof seines Vaters. Dort tötet er im Streit seinen Bruder, den rechtmässigen Sohn des Königs und wird zur Strafe als Geissel nach Rom geschickt. Dort erschlägt er einen englischen Fürstensohn Paynus oder Paginus und wird zur Strafe nach Pontus geschickt, welches Land er bezwingt. Daher sein Beiname Pontius. Pilatus heisst er nach seiner Mutter und seinem Vater oder nach anderer Version seinem Grossvater, dem Müller. Von Pontus beruft ihn Herodes als Mitregenten nach Palästina. Er verdrängt bald den Herodes und wird selber Landpfleger. Es folgt dann das Auftreten Christi und das Verhältnis des Pilatus zu ihm, und das Ende des Pilatus, wie wir es oben nach der goldenen Legende und dem damit übereinstimmenden Evangelium des Nikodemus erzählt haben.

Dass in diese Erzählung Züge aus der antiken Cyruslegende und der Karlssage verwoben sind, ist klar, braucht aber hier nicht näher auseinandergesetzt zu werden. Dagegen erübrigt uns noch der Beweis, dass diese Erzählungen von den Anfängen, den Sünden und der Strafe des Pilatus auch wirklich in der Schweiz verbreitet und gekannt waren. Dieser Beweis ist aber leicht zu führen.

In Spuren (einer Handschrift in Strassburg, die 1870 verloren gegangen ist, und einer noch erhaltenen Münchener Handschrift) lässt sich diese Erzählung bis ins 12. Jahrhundert hinauf verfolgen. Dagegen müssen Ansätze dazu schon 100 Jahre früher existiert haben; denn die Chronik von Petershausen[2]), welche von 976—1249 reicht, erzählt zum Jahre

---

1) Der in einer Handschrift des Prosakommentars zu Conrad von Viterbos Speculum regum erhaltene Liber de ortu Pilati wird hier zitiert nach den MG. Scr. 22, 71 gegebenen Auszügen.

2) Die Chronik von Petershausen bei Konstanz ist u. d. T. 'Casus Monasterii Petrishausen' von Mone in der Quellensammlung der Badischen Landesgeschichte 1, 137 und von O. Abel und L. Weiland in den MG. Scr. 20, 621—683 herausgegeben worden.

1077, es habe damals das Volk Lieder von dem Herzog Rudolf gesungen, als ob der andere Pilatus wieder gekommen wäre. Sie weiss auch, dass Pilatus in Forchheim geboren sei. Ausführlich sind diese Erzählungen niedergelegt einerseits in dem 'Fabularius' des Züricher Kantors Conrad von Mure[1]), welcher am 14. August 1273 in der Handschrift abgeschlossen und um das Jahr 1476 zu Basel bei „Berchtold Ruppel von Hanau, Knecht des Magister Guttenberg" gedruckt wurde, andererseits in einem deutschen Volksbuche[2]), das uns in einer Züricher Handschrift des 15. Jahrhunderts vorliegt und von S. Singer 1889 in der Bibliothek des Literar. Vereins in Stuttgart herausgegeben worden ist. Aus dieser oder einer ähnlichen Quelle ist auch die Bilderserie mit Text des Luzerner Stadtschreibers Johannes Fründ[3]) von etwa 1440 geflossen, von welcher wir unten zu sprechen haben werden.

Aus dem Vorhergehenden geht mit Sicherheit hervor, dass die Pilatussage nicht vor dem 13. Jahrhundert mit der inneren Schweiz in Verbindung gebracht wurde und dass die Einwanderung aus Italien erfolgte. Aber auf welchem Wege? Man hat bisher angenommen, dass das auf dem Umweg über Frankreich geschehen sei, und die Erwähnung von Vienne und Lausanne scheint für den Weg von Westen her zu sprechen. Dennoch ist es mir wahrscheinlicher, dass die Pilatussage von Süden her über die Alpenpässe nach der Schweiz und eher nach Zürich als nach Luzern gelangt sei, in dessen Nähe sie später lokalisiert erscheint. Meine Gründe sind folgende. Magister Conrad von Mure, der ein für seine Zeit sehr belesener und literarisch vielseitig tätiger Mann war, bietet in seinem alphabetischen „Repertorium auserlesener Wörter aus der Rhetorik, Poesie und Geschichte mit treuer Erzählung derjenigen Dinge, welche in diesen Wörtern doppelte Bedeutung haben" neben vielen antiken Mythen auch die Legende von Pilatus in grosser Ausführlichkeit und in einer von den oben charakterisierten Quellen in manchen Einzelheiten unabhängigen und dadurch um so interessanteren Form. So legt er Gewicht auf den Konflikt des Pilatus mit Herodes und betont, dass die Auslieferung Christi an die Juden der Preis der Aussöhnung zwischen den beiden gewesen sei. Nach seiner Darstellung herrschen Vespasian und Titus gleichzeitig und ge-

---

1) Der sogen. 'Fabularius' des Conrad v. Mure liegt nur einmal gedruckt vor u. d. T. 'Repertorium vocabulorum exquisitorum' etc. ohne Kustoden, Signatur, Seitenzahl und Initialien in einem Basler Wiegendruck von etwa 1476, 147 Bl. in fol. Ich benutzte ein auf der Stadtbibliothek in Bern liegendes Exemplar.

2) A. Bachmann und S. Singer, Deutsche Volksbücher aus einer Züricher Handschrift des 15. Jahrh. 1889 (Bibliothek des Literar. Vereins in Stuttgart 185). Das Ende des Pilatus ist da erzählt S. 361f., eine andere Version S. 358.

3) Die nicht edierte Bilderchronik Fründs ist beschrieben in der auch für mehrere andere Notizen über Pilatus lehrreichen Abhandlung von J. L. Brandstetter, Die Namen Bilstein und Pilatus (in der Festschrift zur Eröffnung des neuen Kantonsschulgebäudes in Luzern, 1893) S. 12 des Sonderabdrucks.

meinsam, der erste im Occident, der zweite im Orient. Beide werden von Krankheit geheilt, Vespasian von den Wespen in seiner Nase, weil er bei dieser Nase geschworen hat, den Tod Christi an den Juden zu rächen, Titus vom Aussatz durch das Tuch der hl. Veronica. Sie sind es auch, welche den Pilatus bestrafen. Darüber erzählt der Kantor Conrad: „Auf den Rat des Titus zitierte Vespasianus den Pilatus, der sich im Bewusstsein seiner Schuld mit einem Messer entleibte. Sein Leichnam wird in die Rhone nahe bei der Stadt Vienne geworfen. An dieser Stelle wird die Schiffahrt gefährdet. Die erschreckten Bewohner von Vienne wenden sich an die von Lyon um Rat. Der Leichnam des Pilatus wird im Flusse aufgefunden und in die Alpen nach dem Septimer geschafft, wo er noch spuken soll. Denn sowie man den Pilatus nennt oder ruft, entsteht dort ein heftiger und lärmender Streit des Landpflegers mit seinem alten Feinde Herodes.“ Diese Erwähnung des Septimer ist in mehr als einer Hinsicht merkwürdig.

Der Septimer erscheint als ein gebräuchlicher Pass seit 895; zur Zeit, wo der Singmeister Conrad sein Fabelbuch schrieb, existierte ein Hospiz des hl. Petrus auf der Höhe des Passes, und 100 Jahre später legte ein Bischof von Chur eine zum Teil fahrbare Strasse über den „Settmerberg“ an. Es lässt sich also gar wohl denken, dass Säumer die Sage von dem in einem Bergsee hausenden Gespenst des Pilatus, die in Italien allerdings erst im 14. Jahrhundert nachweisbar, aber dort wie der Rest der Sage einheimisch ist, in und über die Alpen gebracht hätten. Nicht allzu grosses Gewicht möchte ich auf folgenden Umstand legen. Ein Maiensäss auf der Bergellerseite des Passes oberhalb Maloja am Inn, der dem Lunghinersee entfliesst, heisst heute noch Pila, und Aqua di Pila soll einst ein vom Septimer kommender Zufluss des Sees geheissen haben. Solche Namen sind ja sonst wegleitend für die Geschichte der Sagenwanderung, aber sie können eben auch, wenn schon vorher vorhanden, Anlass zu willkürlicher Lokalisierung der Sage gegeben haben. So hat das Vorkommen von Ortsnamen wie Pilat oder Pilatte und Pons oder Ponsaz in der Gegend von Vienne und Lyon auf die Verbreitung, wenn nicht auf die Entstehung der Pilatuslegende in dieser Gegend nachweisbar eingewirkt.

Weil zu Nus im Aostatal, also auf dem Weg zum kleinen St. Bernhard, ein aus der Mitte des 12. Jahrhunderts stammendes „Château de Pilate“ existierte, entstand dort die Lokaltradition, dass Pilatus auf seinem Wege nach Vienne sich bei einem ihm befreundeten Senator aufgehalten habe. Wo ein Ort Ponza, Imponzo u. dgl. in Kalabrien, Friaul usw. vorkommt, soll Pontius Pilatus geboren sein. Nicolas Chorier, dem wir die reinlichste Kenntnis der Altertümer des Dauphiné so gut verdanken wie das unsauberste Buch über die „Geheimnisse der Liebe“ (es geht unter dem Namen des Meursius), bezeugt 1661, dass im Mittelalter die Städte Lyon

und Vienne sich um die Ehre stritten, der Geburtsort des Pilatus zu sein. Und noch im Mai 1767 wurde dem Elsässer Adjunkten Oberlin, wie Schlözer[1]) in seinem Briefwechsel erzählt, bei St. Vallier an der Rhone zwischen Lyon und Vienne ein Schloss des Pilatus gezeigt. Dergleichen ortsetymologische Spielereien beweisen also nicht viel, und ebenso konnte jeder sogen. Hagelsee, deren es in der Schweiz unzählige gibt, zu dem Namen des Pilatus gelangen. So gibt es einen Lago di Pilato in der Valle Bavona im Tessin[2]), aber wir wissen nicht, wann der Name dort zuerst auftritt, und da das Maggiatal mit seinen Verzweigungen zu der „ennetbirgischen Vogtey Lugarus" gehört, welche den acht alten eidgenössischen Orten unterstand, so kann der Name ebensogut aus der Innerschweiz als aus der Lombardei dorthin gelangt sein.

Immerhin ist aber die Beweiskraft des Namens Septimer bei Conrad von Mure wesentlich grösser als die der eben besprochenen Ortsnamen. Denn er liegt auch der Tradition bei dem Fortsetzer des sog. Minoriten Martin[3]), der „Goldenen Legende", dem „Evangelium des Nikodemus" und dem Buch „von den Anfängen des Pilatus" zugrunde. Nach diesen Erzählungen wird der Leichnam „auf einem ungenannten Berge in einen tiefen Brunnen, wo noch jetzt ein schrecklicher Pfuhl ist," geworfen. Dann schreitet die Lokalisierung weiter zu der Bezeichnung „in den Alpen auf einem hohen Berge, der von anderen Bergen umgeben oder einer von sieben Bergen ist und davon seinen Namen hat, wird der Leichnam in einen unreinen Pfuhl geworfen." Conrad von Mure scheint übrigens den Namen „Septimus" dem „Leben des Pilatus", das in einer Münchener Handschrift des 12. Jahrhunderts erhalten ist, entnommen zu haben.

Wenn wir das Vorhergehende zusammenfassen wollen, so können wir etwa sagen, dass am Ende des 13. Jahrhunderts die ursprünglich stadtrömische Sage von der Verdammnis des Pilatus in der Schweiz im Westen in der Gegend von Lausanne, im Süden am Septimer lokalisiert und in dieser Form in Zürich wohl bekannt war. Von Luzern ist in der Legende nirgends die Rede. Dieser Schritt wird erst im 14. Jahrhundert getan, zu gleicher Zeit, wo in Italien die Kunde von einem dämonischen See bei Norcia sich verbreitet.

Zu dem an den italienischen Pilatussee sich anknüpfenden Sagenkreis, welcher die schweizerische Gegend erheblich beeinflusst hat, müssen wir nun übergehen. Der erste, welcher davon spricht, ist der 1362 ver-

---

1) A. Schlözer, Briefwechsel (Göttingen 1780) 4, 49.

2) Bollettino storico della Svizzera italiana 11, 92 (1889).

2) Der sog. Minorit Martin schrieb in Schwaben um 1290. Seine Nachrichten sind bis 1350 fortgesetzt von einem anderen Minoriten, der gewöhnlich Hermann, in Meuschens Ausgabe der Flores temporum s. chronicon universale (Leiden 1743) Hermannus Gygas heisst. Nur in dieser interpolierten Fassung steht die obenerwähnte Nachricht; die kritische Ausgabe der Flores temporum in den MG. Scr. 24, 226 enthält nichts über Pilatus.

storbene Benediktinermönch Pierre Bersuire[1]) in seinem Reductorium morale. Nach ihm liegt im Apennin bei Norcia ein See, nur den Nekromanten zugänglich, die hier ihre Bücher dem Teufel weihen gehen. Den in dem See hausenden Dämonen wird jährlich von der Stadt Norcia ein Verbrecher zum Opfer dargebracht, damit sie Stadt und Land mit Unwetter verschonen. Bersuire hat dies von einem Bischof gehört, er weiss auch, dass der Zugang zum See mit Mauern verwahrt und von Wächtern gehütet wird, welche die Nekromanten von ihrem teuflischen Beginnen abhalten sollen. Im Dittamondo spricht Facio degli Uberti[2]), der um 1367 starb, von einem Berg des Pilatus und einem dämonischen See, wohin diejenigen gehen, welche gleich Simon dem Magier ihre nekromantischen Bücher vom Bösen weihen lassen wollen, woraus Ungewitter entstehen; deshalb werden seine Zugänge bewacht. Dass unter dem Monte di Pilato der bei Norcia gemeint sei, bemerkt ausdrücklich der Kommentator des Dittamondo, Guglielmo Cappello. Aber noch im 14. Jahrh. erscheint der Pilatussee bei Luzern als Schauplatz ganz ähnlicher Vorgänge. Um 1384 berichtet die Konstanzer Weltchronik[3]): „Tiberius tet auch Pylato gar we als lang, bisz er sich selber ertotet und in den See bei Luzern geworfen ward.“ Diese Chronik schöpft aus der älteren des Minoriten Martin, nennt aber den „See bei Luzern“ auf eigene Faust. Dass nicht der grosse Vierwaldstättersee, sondern der kleine auf der Bründlialp gemeint ist, geht aus dem gleich zu schildernden Vorgang hervor. Am Sonntag nach S. Laurentius des Jahres 1387 mussten vor Schultheiss und Rat der Stadt Luzern die Kleriker Johannes Machofried von Gengenbach, Johannes Brunollwer von Ueberlingen, Nicolaus Bruder von Thurgau, Ulrich Gürtler von Lenzberg, Rudolf Nitwe und Johannes Rathsinger, beide von Luzern, Urfehde schwören wegen der Gefangenschaft, in die sie gelegt worden waren dafür, dass sie versucht hatten den Gipfel des Frakmont und den Pilatussee zu ersteigen.[4]) Man beachte, dass hier, wie noch lange nachher, der Berg selbst, auf dessen westlichem Abhang und tief unter dem Gipfel der berüchtigte See liegt, nicht Pilatus, sondern Frakmont heisst. Dieser Name scheint von der zackigen Form

1) Pierre Bersuire, Reductorium morale lib. XIV, cap. 30. Dieser noch ungedruckte Traktat wird hier zitiert nach Arturo Graf, Miti, leggende e superstizioni del medio evo 1893 2, 141—66: ‘Un monte di Pilato in Italia.’ Aus dieser Quelle haben alle geschöpft, die in neuerer Zeit sich mit der Pilatussage beschäftigt haben. Die Stellen aus P. Bersuire stehen S. 150 und 162.

2) Facio degli Uberti, Dittamondo l. III, cap. 1. Das mir nicht zugänglich gewordene Werk, eine fingierte visionäre Reisebeschreibung, wird hier zitiert nach Graf 2, 151.

3) Konstanzer Weltchronik aus dem Ende des 14. Jahrh. hsg. von Th. v. Kern in der Zeitschrift der Gesellschaft für Beförderung der Geschichts-, Altertums- und Volkskunde von Freiburg, dem Breisgau und den angrenzenden Landschaften 1 (1867—69) S. 179—265; siehe bes. S. 207—10.

4) Der betreffende Ratsbeschluss ist (mit dem Datumfehler 1307 statt 1387) erstmals gedruckt bei Cappeller, Pilati Montis historia (Basel 1767) p. 9.

des Massivs abgeleitet, haftet aber an zwei Alpen auf der Nord- und Südseite des Pilatusberges.[1]) Schwieriger zu verstehen ist der Vorgang selbst. War es blosse Neugierde, wie man bisher angenommen hat, welche diese Kleriker, die in der Mehrzahl von auswärts kamen, antrieb, auf den berüchtigten Berg zu gehen? Und warum ward dieser Versuch mit harter Strafe geahndet? Wir werden später sehen, dass ein päpstliches Verbot, den See von Norcia zu nekromantischen Zwecken zu besuchen, schon in diese Zeit hinaufreicht, und dass die weltliche Obrigkeit sich bemühte, diesem Verbot Nachachtung zu verschaffen. Etwas Ähnliches setzen wir für Luzern voraus, wozu uns die grosse Ähnlichkeit der Vorgänge auch im einzelnen das Recht zu geben scheint. Diese nimmt im 15. Jahrhundert beständig zu. In der Schweiz konzentriert sich die Sage auf die Umgegend von Luzern, in Italien auf die von Norcia, und bald werden die beiden Pilatusseen miteinander verglichen.

Ein aus dem Anfang des 15. Jahrhunderts stammendes Passionale in deutschen Versen von Johannes Rothe[2]) weiss, dass der Leichnam des Pilatus zuerst in den Rodan geworfen, dann bei Lausanne begraben, schliesslich in einem Sumpf auf dem Gipfel eines hohen Berges, zwei oder drei Meilen von Konstanz, nahe dem Rhein, im Gebiet des Herzogs von Österreich versenkt worden sei. Man kann sich darunter trotz der unklaren Topographie kaum etwas anderes denken als den „See bei Luzern“ der Konstanzer Weltchronik. Um die gleiche Zeit verlegt auch der Prosakommentar zum ‘Königsspiegel’ des Gottfried von Viterbo[3]) den Begräbnisplatz des Pilatus in einen „Sumpf in den Bergen um Lausanne bei Luzern“. Der mit der Schweiz ziemlich vertraute Verfasser des Kommentars (er kennt auch Bern und den alemannischen Namen Wiflisburg für Aventicum) fügt seiner Erzählung über den Pilatussee die Bemerkung hinzu: „Es ist gewiss, dass, so oft irgend ein Mensch etwas, wenn auch noch so kleines, in den See wirft, daraus sogleich Stürme, Hagel, Blitz und Donner entstehen. Deshalb sind Wächter aufgestellt, welche im Sommer hüten, dass kein Fremder hinaufsteige.“ Johannes Fründs Weltchronik[4]) von 1426 erklärt bündig: „Tiberius têt och Pilato vast we, also lang, untz er sich selber ertôte und in den Sew bi Lucerne geworfen ward.“ Fründ ist in Luzern geboren, hier und in Schwyz tätig gewesen und vertritt gewissermassen die Meinung des um den berüchtigten Berg herum wohnenden Landvolkes. Aber auch in Zürich und

1) Nach Brandstetter, Die Namen Bilstein und Pilatus 1893 S. 9.

2) Johannes Rothe, Passionale, hsg. von A. Heinrich in den Germanist. Abhandlungen Heft 26 (Breslau 1906).

3) Gottfried von Viterbo, Speculum regum, abgedruckt in MG. Scr. 22, 21—93; die hier zitierte Stelle über Pilatus steht p. 71.

4) Die handschriftliche Weltchronik des Johannes Fründ, eine Kopie der Konstanzer, liegt auf der Bürgerbibliothek in Luzern. Die hier zitierte Stelle ist abgedruckt bei Brandstetter 1893 S. 11.

Engelberg war man dieser Meinung. Das von uns öfters genannte deutsche Volksbuch über Pilatus, das im wesentlichen eine Übersetzung des Evangelium Nicodemi ist, aber auch aus dem ebenfalls lateinisch geschriebenen Pilatusbuch schöpft, liegt uns in vier Handschriften vor, einer Züricher, einer Münchener, einer von Freiburg i. B. und einer von Sarnen, alle aus dem 15. Jahrhundert stammend. In der Züricher Handschrift wird die Wanderung des toten Pilatus, die ja auch eine Wanderung der Sage ist, folgendermassen erzählt: „Do der Keyser hort, wie Pylatus tod was, do sprach er: Werlich, er kunt nit schamlicher tod sin. Und hies den schelmen slaipfen in die Tyber, die flüsset durch Rome. Do kamen die tüfel und fuorten in in die lüfte und wider in das wasser und entreinden mit (Lücke) erden, lüft und wasser und bewegten die wolken und die elementa, daz da wurden bliczgen und tonren und haglen, daz die lüte groz arbeit und schrecken liten. Do wurden die Römer ze rate und namen in uß dem wasser und schickten in zuo Vienne und hießen in da werfen in ein wasser, das da heisset der Rodan. Und do man in in den Roden gewarff, do fuor der tüfel mit im als vor, daz in die (Lücke) Vienne nit erliden möchten, und schickten in zuo einer Stadt, die heisset Losen, daz man in da sölte begraben. Do möchten die von Losen sin nit erliden und santen in uff daz Gebirge, daz da heisset die Alpen. Da stat in dem wild gebirg ein berg, der heisst Toricomus; da steht ein unreiner pfal [pfuol] uffen. Da wart der schelm in geworffen. Der berg ist umefangen mit siben grossen bergen. Da litt er noch hüt dis tages in aller tüfel namen, und wil man, daz da gar ungehür sig, und daz der tüfel noch hüt dis dags bösi spil mit in machin. Amen.“ Die Sarner Handschrift, die um 1478 von dem Lehrmeister Heinrich Kramer aus Zürich geschrieben, ins Frauenkloster zu Engelberg und bei dessen Verlegung nach Sarnen gekommen ist, hat folgenden interessanten Zusatz: „Das hatt der unrein böswicht wol verschult, und hatt man die selben gelegenheit gar in guotter huot, also das nieman dar uff komen getar by hocher buosse; wan so da ieman dar uff gienge dur wunders willen oder durch muottwillen, so wurde gar gros ungewitter von haglen und von tonren, das grosser schade da von keme, als dik beschechen ist; und die ummsessen und die landlüt umm und umm wit und nach die nemnent den berg Freckmünd oder Pylatusberg, und lit in der Eitgnosschaft zwo mil von Luzern oder darby.“ [1])

Wir finden also hier die Pilatussage endgültig lokalisiert und in ihren Hauptelementen ausgebildet. Die Folgezeit hat nur noch ausgeschmückt und erweitert, zum Teil auch entstellt und nicht Dazugehöriges

1) Diese Erzählung vom Ende und der Strafe des Pilatus ist nach der Sarner Handschrift abgedruckt bei A. Lütolf, Sagen, Bräuche und Legenden aus den fünf Orten (Luzern 1865), S. 7–13.

hineingetragen. Dass aber diese Hauptelemente nicht einheimisch, sondern italienischer Herkunft sind, haben wir schon angedeutet und werden es im folgenden noch ausführlicher beweisen. Zuvor aber müssen wir noch einem Einwand begegnen, der aus den Namen Toricomus oder, wie er in den anderen Handschriften lautet Toritonius, Caratonimus oder Caratominus gegen unsere These, die Sage hafte ursprünglich am Septimer, hergeleitet werden könnte. Die Versuche, diese rätselhaften Namen zu deuten, die bisher gemacht wurden, haben zu keinem Resultat geführt; ich bin überzeugt, dass sie auf einem missverstandenen Wort der lateinischen Vorlage beruhen, kann das aber einstweilen noch nicht mit Sicherheit beweisen.

Verfolgen wir nun die Entwicklung der Pilatussage einerseits in der Schweiz, andererseits in Italien und die Geschichte ihrer Wechselbeziehungen weiter, so müssen wir zunächst auf die Bilderchronik[1]) eingehen, welche der Luzerner Stadtschreiber Fründ um das Jahr 1440 herum verfasst hat. Es sind dies 28 Federzeichnungen aus einem deutschen Manuskript, welches die Sage vom Schweisstuch Christi und die Geschichte der Belagerung Jerusalems durch Titus behandelte. Leider ist der Text dadurch bis auf ein kurzes Bruchstück verstümmelt und unleserlich gemacht worden, dass ein früherer Besitzer die Bilder ganz scharf ohne Rand aus dem Manuskript herausgeschnitten und dann als Zimmerschmuck auf Tapeten aufgeklebt hatte. Nur das Bruchstück auf der Rückseite des einzigen nicht aufgeklebten Bildes und die erklärenden Unterschriften der übrigen, die von einer Hand aus dem Anfang des 19. Jahrhunderts stammen, erlauben uns den Schluss, dass Fründ zu seinem Text neben dem deutschen „Evangelium des Nicodemus“ noch eine andere Quelle benutzt haben muss, in welcher der Geschichtsschreiber Josephus und der Pabst Linus eine Rolle spielten und Velosianus durch Nicodemus ersetzt war. Auf einem der Bilder ist der an blutigem Schweisse leidende Tiberius abgebildet, auf einem anderen, wie Pilatus sich in sein Schwert stürzt. Aus der Abbildung ist nicht ersichtlich, wo und unter welchen Umständen dies geschieht. Dass aber Pilatus nun endgültig Besitz von dem nach ihm benannten See genommen hatte, beweisen folgende Notizen. Der aus seiner Parteinahme für Österreich gegen die Eidgenossen bekannte Zürcher Chorherr Felix Hemmerlin[2]) widmet in seinem zwischen 1444 und 1450 verfassten, 1497 zu Basel erstmals gedruckten politischen Pamphlet 'De nobilitate et rusticitate' dem Pilatussee und seiner Sage einen längeren Abschnitt: „Man muß wissen, daß auf dem Gebirge, welches gemeiniglich Fracmont genannt wird, im Bistum Konstanz, am Fuße dessen

---

1) Siehe oben S. 49, Anm. 3 und bei Brandstetter 1893 S. 12.

2) Felix Hemmmerlin oder Malleolus, De nobilitate et rusticitate dialogus (Basel 1497) cap. 32, Bl. CXXVI und seinen Tractatus exorcismorum Bl. LXXIX.

die Stadt Luzern mit einem grossen See liegt, drei andere Seen auf dem Gipfel des Berges sich befinden, unter denen einer rund und von der Breite einer Juchart gewöhnlich Pilatussee genannt wird. Seit Menschengedenken bleibt er immer gleich und von gleichem Umfang. Wenn ein Mensch hinzutritt und schweigt und das Wasser weder mit einem Worte noch mit einer Handlung stört, so mag er ungeschädigt davonkommen. Wenn er aber irgend welche Worte vorbringt und besonders wenn er den Pilatus nennt oder irgend einen auch noch so kleinen Gegenstand ins Wasser wirft oder dieses berührt oder aufrührt, dann entsteht auch bei heiterstem Himmel ein sehr starkes Unwetter in den Wolken[1]), und es folgen Hagel, Schnee und Regengüsse, welche die am Fuße des Gebirges liegenden Länder zu überschwemmen drohen; ja wie die Erfahrung lehrt, oft tatsächlich die umliegenden Äcker und Wiesen und sogar viele Teile der obgenannten Stadt zerstören. Und wenn ein Pferd, Rind oder anderes Tier dem See sich naht, hinein- und heraustritt, so entsteht daraus kein Schaden. Deshalb werden beständig Wachen an den Aufstieg zum Berge geschickt, damit nicht durch hinzutretende Menschen Schaden angerichtet werde.“ Ob aber solche Hagelwetter künstlich oder natürlich oder als Strafe Gottes entstehen, will Hemmerlin Berufeneren zu entscheiden überlassen. Er kennt die Nachrichten, welche die „Goldene Legende“ in dem Abschnitt von der Passion unseres Herrn über den Tod und die Strafe des Pilatus geben, und meint fälschlich, dass damit der Pilatusberg und -see bei Luzern gemeint seien. Dann fügt er die für uns wichtige Notiz bei: „Es ist mir bekannt, dass in den Alpen zwischen Bologna und Pistoja nahe dem Castell Sambuco ein ähnlicher Berg und ein See sich befinden, welche die nämliche Eigenschaft besitzen, Unwetter hervorzurufen.“ Wir werden auf diese Anspielung unten mehrfach zurückkommen müssen, wollen aber hier vorausnehmen, dass Hemmerlin seine Kenntnis des Pilatussees bei Norcia seinem Aufenthalt in Bologna um 1420 am Hof des Papstes Johann XXIII. verdankt, ebenso wie seine Kenntnis der Sibyllengrotte. Man braucht sich daher über die Übereinstimmung der Sagenzüge an beiden Orten nicht zu verwundern.

Viel weniger bestimmt und ausführlich drückt sich über diese Sache der Dekan des Benediktinerklosters Einsiedeln, Albrecht von Bonstetten[2]), 1480 in seiner dem König Ludwig XI. von Frankreich dedizierten ‘Beschreibung der oberdeutschen Eidgenossenschaft’ aus. Im deutschen Texte lautet die an Luzern geknüpfte Notiz folgendermassen: „Die spicz des Frackmont sind da nach und werdent einer grossen höhe gesechen, uf die in eim sewly der verdampnote Poncius [soll] besweren sin. Man redet deshalben, der gedacht berg in gemeinrem namen Pilatusberg

1) [Über diesen Glauben vgl. Sébillot, Folklore de France 1, 243. 2, 223. 372. 464.]

2) A. v. Bonstetten, Superioris Germaniae confoederationis descriptio, abgedruckt in Quellen zur Schweizer Geschichte 13, 236 und 257.

geheyssen wirt.“ Im Anschluss an Bonstetten nennt der Mailänder Balcus[1]) in seiner um 1500 verfassten Descriptio Helvetiae den See des Pilatus und den Frakmont, ohne der Sage zu gedenken, die in Luzern lebendig blieb. Denn ein Heidelberger Franziskaner[2]), der 1481 über Luzern und den Gotthard nach Italien und dem heiligen Lande zog, notierte in seinem Tagebuche: „Am Dienstag, den 18. des September betraten wir, von Basel kommend, die Stadt Luzern, bei der ein sehr hoher Berg ist, dessen Namen ich nicht behalten habe, aber er ist beständig ziemlich mit Schnee bedeckt. Und auf dem Gipfel dieses Berges ist ein sehr tiefer See, in welchen, wie mir glaubhafte Männer dieser Stadt berichteten, der ungerechte Richter und Landpfleger Pilatus geworfen wurde, der in diesem See seit vielen Jahren und von vielen angesehenen Männern am Karfreitag schwimmend gesehen wurde. See und Berg werden sorgfältig bewacht auf Befehl der Bürger von Luzern, damit keiner ohne ihre Erlaubnis den Berg ersteige oder etwas in den See werfe; denn sonst entstehen daraus für Stadt und Land verderbliche Ungewitter.“

Es ist auffällig, dass in allen diesen Schilderungen (nur die Sarner Handschrift des Volksbuches macht davon eine Ausnahme) der luzernische Pilatussee auf die Spitze des Berges verlegt wird, während er sich tatsächlich sehr weit unten befindet. Das kommt meines Erachtens zum guten Teil von der Lage des Hexensees von Norcia her, zu dem wir nun wieder übergehen wollen.

Wir besitzen über diesen aus dem 15. Jahrhundert eine Reihe von Berichten, welche beweisen, dass er sehr populär war und häufig aufgesucht wurde. Von Luigi Pulci[3]) freilich, der in seinem vor 1488 gedruckten Morgante maggiore behauptet, auf dem Sibyllenberg gewesen zu sein und in seinem Herzen noch den Hoffnungsfunken hegt, dessen „verzauberte Wasser“ wieder zu sehen, ist es dennoch fraglich, ob er den Pilatussee, der an einem dem Sibyllenberge gegenüberliegenden Berge sich befindet, wirklich selbst gesehen hat. Auch der Predigermönch Bernardino Bonavoglia[4]), der auf der Kanzel zu Foligno die Gläubigen vor dem Besuch des verrufenen Sees warnen zu müssen glaubte, kennt ihn nur von Hörensagen. Dennoch verdient sein Bericht Glauben wegen seines Inhaltes und der Autoritäten, die er anführt. Bruder Bernardino weiss zu erzählen, der Leichnam des Pilatus sei einst von den Teufeln auf einem Ochsenwagen zum See geschafft worden. An diesen Ort kommen

1) Balci Descriptio Helvetiae ist in den Quellen zur Schweizer Geschichte 6, 77—93 abgedruckt. Die Stelle über den Pilatussee steht S. 87.

2) Der, wie es scheint, sonst nirgends veröffentlichte Reisebericht ist nach einem Brief von Prof. Sollwerk an Th. v. Liebenau im Bollettino storico della Svizzera italiana 14, 4 (1892) auszugsweise mitgeteilt.

3) Luigi Pulci, Il Morgante maggiore, Canto 24, v. 112—3.

4) Bernardino Bonavoglias Predigt ist nicht gedruckt und wird hier nach Gra 2, 152 und 163 zitiert.

aus nahen und fernen Gegenden die Nekromanten, um ihre Zauberbücher vom Teufel weihen zu lassen. Der dabei übliche Hokuspokus wird genau beschrieben. Ein solcher Zauberlehrling erhält einmal auf seine Beschwörung die Antwort, der von ihm gewünschte Teufel sei in Geschäften nach Ascoli gegangen. Verwundert unternimmt er selbst die Reise nach Ascoli, um zu erfahren, was daran wahr sei. Er gelangt zu einem Minoritenkloster, wo ihm der ehrwürdige Bruder Savinus de Campello mitteilt, dass in der Tat in der vorhergehenden Nacht der Satan in Ascoli sein böses Werk vollbracht habe usw. Von diesen noch problematischen Erzählungen wollen wir zu dem Reisebericht übergehen, den Antoine de la Sale[1]) über seinen Besuch bei dem See von Norcia erstattet hat.

Der französische Edelmann dieses Namens ist den Literarhistorikern wohl bekannt. Man weiss, dass er den trotz mancher ermüdenden Längen interessanten Ritterroman 'Le petit Jehan de Xaintré' geschrieben hat. Kein geringerer als Gaston Paris hat ihm zugetraut, dass er auch das leichtfertige, aber sehr lustige Buch: „Les quinze joyes de mariage“ geschrieben und zu den „Cent Nouvelles Nouvelles du bon roi Louis XI“ einige der riskiertesten Beiträge geliefert und die Redaktion des Ganzen besorgt habe. Diese letzteren Autorschaften hat man neuerdings lebhaft bestritten, und die pikante Frage ist noch nicht gelöst. Aber wenn Antoine auch dieses Verdienst nicht zukommen sollte, so müssen wir ihm doch für die Beiträge, die er zu unserer Kenntnis der Pilatus- und der Tannhäuserlegende beigesteuert hat, dankbar sein. Dass man erst in neuester Zeit auf diese aufmerksam geworden ist, kommt davon, dass sie in einem sonst für moderne Leser ungeniessbaren Werk versteckt sind. 'La Salade' nannte Antoine de la Sale den Traktat über ritterliche Erziehung, den er in den Jahren 1438—42 für seinen Zögling Jean d'Anjou, Sohn des König René von Neapel verfasst hat. Den bizarren Titel der im übrigen dürftigen historisch-moralischen Kompilation hat Antoine gewählt, teils mit Rücksicht auf seinen Familiennamen, teils, wie er sagt, „pour ce qu'en la salade se mettent plusieurs bonnes herbes“. Zu diesen guten und schmackhaften Kräutern gehört nun in erster Linie der Abschnitt „Du mont de la Sibille et de son lac et des choses que je y ay veu et oy dire ou gens du pais“. Der Autor war 35 Jahre alt und schon längere Zeit in Italien tätig, als es ihm im Mai 1420 einfiel, diese Stätten zu besuchen, von deren seltsamen Wundern er schon in früher Jugend gehört hatte. Einen Auszug seines Reiseberichtes, dessen voller Reiz leider in der Übersetzung verloren geht, bringen wir hier, den anderen später im Anschluss an die dritte der von uns zu besprechenden Gegenden. Antoine beginnt:

1) Die den Pilatusberg und -see betreffenden Abschnitte aus Antoine de la Sales 'Salade' sind peinlich genau abgedruckt bei A. Soederhjelm, Antoine de la Sale et la légende du Tannhäuser (Mémoires de la société néo-philologique à Helsingfors 2, 108 bis 110. 1897).

„Erstens werde ich vom Berg des Sees der Königin Sibylle sprechen, welchen einige den Berg des Sees des Pilatus nennen, weil im Gebiet des Herzogtums Spoleto und der Stadt Norcia, wo Berg und See liegen, man sich erzählt, dass, als Titus, Sohn des römischen Kaisers Vespasian, die Stadt Jerusalem zerstört hatte, was, wie einige sagen, aus Rache für den Tod unseres Herrn Jesu Christi geschah (und weil unser Herr für 30 Silberlinge verkauft wurde, sagen sie, liess Titus 30 Juden um einen Silberling verkaufen), auf der Rückkehr nach Rom er den Pilatus gefangen mit sich führte, der zu dieser Zeit Befehlshaber für das römische Volk in Jerusalem war. Und vor den Augen des ganzen Volkes liess er ihn sterben, nicht weil Pilatus je unseren wahren Heiland Jesum Christum verurteilen wollte, sondern weil er seine Pflicht nicht getan hatte, jenen vor dem Tode zu bewahren. Und dies ist die Erzählung der Leute dieses Landes. Auch sagen die Leute, als Pilatus sah, dass er sein Leben nicht retten könne, bat er um eine Gnade, die ihm gewährt wurde, nämlich, dass sein Leichnam auf einen von zwei Paar Büffeln gezogenen Karren geworfen und dahin gefahren würde, wohin es den Tieren belieben würde zu gehen. Der Kaiser, verwundert über diese Bitte, liess den Wagen verfolgen. Die Büffel gingen stracks vorwärts bis zu dem See, warfen hier den Wagen um und stürzten den Leichnam des Pilatus in den See mit einer Eile, als ob man sie mit Schlägen verfolgte. Aus diesem Grunde nennt man ihn den See des Pilatus; andere nennen ihn den See der Sibylle, weil der Berg der Sibylle davor liegt und sich anschliesst, nur dass ein kleiner Bach dazwischen fliesst.“ — Ich übergehe die genaue Topographie des Gipfels, die beweist, dass Antoine oben gewesen ist, also auch den See wirklich gesehen hat. Von diesem berichtet er: „Die Leute behaupten, der See sei unergründlich, nach meiner Schätzung hat er den Umfang der Stadt Saumur. In der Mitte ist eine kleine Felseninsel, die einst ringsum gemauert war, wovon man noch an mehreren Stellen die Fundamente sieht. Vom Lande auf diese Insel führte einst eine gepflasterte Strasse, die aber verschwunden ist. Sie wurde zerstört, damit die Nekromanten nicht mehr auf die Insel gelangen und hier ihre Bücher weihen lassen könnten. Auch wird die Insel von den Leuten des Landes streng bewacht; denn wenn jemand heimlich hinkommt und hier die Kunst des bösen Feindes ausübt, so bricht ein Unwetter über die Gegend herein, das alle Früchte und Güter zerstört. Wenn deshalb die wachehaltenden Leute hier jemand finden, so bereiten sie ihm einen schlechten Empfang. Vor noch nicht langer Zeit wurden zwei Männer gefangen genommen, von denen der eine Priester war. Dieser wurde in die Stadt Norcia geführt und dort gemartert und verbrannt, der andere wurde gevierteilt und in den See geworfen von denjenigen, die ihn gefangen hatten. Aber wenn jemand Lust hat, den See zu besuchen mit aller Sicherheit für seine Person, so muss er sich an die Behörden der genannten Stadt

wenden, welche ihm gerne Erlaubnis und Geleit zum Besuche geben, wenn er sich als Ehrenmann ausweist.“

In dem später zu besprechenden Bericht über seinen Besuch der Sibyllengrotte notiert Antoine de la Sale noch, dass „der Papst Innocenz VI., 1352—62, alle diejenigen exkommunizierte, welche ohne Erlaubnis bei dem Pilatussee gewesen waren und nicht Absolution für diese Sünde nachsuchten. Der nämliche liess den auf die Insel führenden Dammweg durchstechen wegen der Nekromanten, die ihn zu benutzen pflegten.“ Diese Massregeln sind wohl für das Luzerner Verbot von 1387 vorbildlich gewesen. Dass aber die unerlaubten Besuche des Sees bei Norcia damit doch nicht aufhörten, geht aus mehreren Beobachtungen hervor, von denen die folgende für unsere These von Bedeutung ist.

Der Dominikaner Leandro Alberti[1]) zitiert in seiner 1550 erschienenen und unserem Conrad Gesner wohlbekannten ‘Beschreibung von ganz Italien’ in dem Abschnitt über den Bezirk Ancona eine Erzählung des Dominikaners Razzano von Palermo, der 1492 als Bischof von Lucera starb, von einigen in der Magie erfahrenen Deutschen, welche, von der allgemeinen Sage angelockt, mit grossen Kosten hergereist waren, um sich im See ihre Bücher vom Teufel weihen zu lassen, sich aber in ihren Hoffnungen schmählich betrogen sahen. Nicht besser wäre es wohl Benvenuto Cellini[2]) ergangen, wenn er den ihm im Coliseo zu Rom von einem sizilianischen Nekromanten eingegebenen Plan, den See von Norcia zu besuchen, ausgeführt hätte. Unter den Deutschen, welche kamen, den See des Pilatus und die Grotte der Sibylle zu besuchen, sei der Patrizier von Köln Arnold von Harff[3]) erwähnt, der 1497 seine Pilgerreise von Rom nach Venedig und weiter zu diesem frivolen Zwecke unterbrach. Der einzige Erfolg waren Erinnerungen an die ehemaligen Praktiken in der Ortstradition.

Im 16. Jahrhundert hat dann offenbar in Italien das Interesse für den See des Pilatus wie für die Grotte der Sibylle abgenommen. Trissino[4]) kennt in seinem Epos ‘Das von den Goten befreite Italien’ noch beide und spricht von dem See, dessen bleifarbene Gewässer voll von Dämonen und Fischen sind, welche jederzeit zwischen den Ufern hin und her schiessen. Der oben genannte Leandro Alberti und nach ihm Paulus Merula[5]) in seiner Kosmographie wissen zu berichten, dass in dem nicht

---

1) Fra Leandro Alberti, Descrittione di tutta l'Italia, XIII^{a} regione Marca Anconitana, Bologna 1550. Da ich das Buch nicht zu Gesicht bekommen habe, zitiere ich nach Graf 2, 154 und 164: ‘Edizione di Venezia, 1596, fol. 273 r. e v.’

2) Benvenuto Cellinis Autobiographie I, c. 61f.

3) Die Pilgerfahrt des Ritters Arnold von Harff, hrsg. von Dr. E. von Groote, (Köln 1860) p. 37—38; zitiert nach Graf p. 153 und 164.

4) Trissino, L'Italia liberata dai Goti, canto 24.

5) Paulus Merula (Paul van Merle), Cosmographia generalis, Amsterdam 1621 p. 579 (zuerst 1605); zitiert nach Graf 2, 154 und 164.

weniger als die Sibyllengrotte berüchtigten Lago di Norsa im Appennin nach der Meinung der Ungebildeten die Dämonen herumschwimmen und das Wasser in beständigem Aufruhr erhalten zur grossen Verwunderung eines jeden, der dies zu sehen bekommt; denn die Norsiner, erschreckt durch das Zusammenströmen der Zauberer, welche diese rauhen und hohen Berge in böser Absicht durchstreifen, haben den Zugang zur Grotte versperrt und halten gute Wache bei dem See. Alberti nennt also den Pilatus nicht mehr, obschon er die Verse des Fazio kennt, die von ihm sprechen. Bald darauf verschwindet der italienische Pilatussee aus der Literatur, und heutzutage ist sein Andenken in der Gegend von Norcia bis auf wenige Spuren verschwunden.

Desto lebendiger ist Pilatus im Andenken der Bewohner der Innerschweiz geblieben, zu welcher wir nunmehr zurückkehren wollen.

Im Jahre 1555 gab der berühmte Züricher Gelehrte Conrad Gesner[1]), der Vater des Alpinismus in der Schweiz, in einem botanischen Traktate eine lateinische 'Beschreibung des Frakmünt oder Pilatusberges', das Resultat einer zu Studienzwecken mit einigen Freunden unter obrigkeitlichem Geleite zu dem See und in dessen Umgebung, aber nicht auf den Gipfel des Pilatus selbst unternommenen Reise. Gesner kennt die auf den Pilatussee bezüglichen Sagen, an deren Wahrheit er nicht glaubt, die er aber auch nicht zu widerlegen unternimmt. Er kennt auch die Mond- oder Mannloch genannte Höhle am Pilatus, von der die Sage ging, dass sie am hinteren Ende mit einer eisernen Türe verschlossen sei. Von Seen mit ähnlichen Sagen zitiert Gesner den von Hemmerlin genannten „zwischen Bologna und Pistoja beim Kastell Sambuco“ und aus einer lateinischen Schrift Boccaccios den See „Scaphagiolus im Apennin zwischen Pistoja und Modena“. Er selber hat „in Hochsavoyen in der Gegend der Bodiontier hinter Cluses einen See gesehen, rund und klein, aber von solcher Tiefe, dass er bis ins Erdinnere zu gehen scheine, und dass Überreste eines darin verunglückten Rindes in einer Quelle am Fuss des Berges nahe bei Cluses wieder zum Vorschein gekommen seien.“ Von Autoritäten über die Pilatussage nennt Gesner den Jacobus a Voragine und wiederholt den Irrtum Hemmerlins, dass dieser für das Grab des Pilatus im See bei Luzern zeuge, den Eusebius und Otto von Freising. Unter den seinem eigenen Traktat beigegebenen Reisebeschreibungen ist für uns wichtig die lateinische 'Beschreibung des Pilatusberges in Frankreich' von dem Lyoner Botaniker Jean du Choul[2]), ebenfalls von 1555 datiert. Von dem Mont Pilat, einem westlichen Vorsprung der Cevennen, berühmt

1) Conrad Gesner, Descriptio montis fracti seu Montis Pilati in der Schrift: De admirandis herbis etc. 1555. Die Stelle über das Mondloch steht p. 54, die über den See in Savoyen p. 53.

2) Jean du Choul, Pilati Montis in Gallia descriptio, Lyon 1555 und bei Gesner, De admirandis herbis p. 68–75.

durch seltene, namentlich medizinische Pflanzen (im 18. Jahrhundert war er ein beliebtes Reiseziel der Botaniker, unter denen wir nur Linné, J. J. Rousseau und Haller zu nennen brauchen), berichtet der gelehrte Korrespondent Gesners eine Reihe uns interessierender Sagenzüge: den Umwohnern ist er unter dem Namen des Pilatus, der Christus kreuzigen liess, bekannt; im Schoss des Gebirges ruht ein stiller Bergsee, der Brunnen des Pilatus genannt, von dem Ungewitter ausgehen sollen; der Brunnen wurde verschüttet, damit das Vieh keinen Schaden nehme, denn einst soll ein Hirte mit seinen Schafen darin ertrunken und einige Tage später in der Rhone wieder zum Vorschein gekommen sein. Du Choul hält nichts von diesen Erzählungen; der sogenannte Brunnen des Pilatus sei die wahre Quelle des Flusses Gers. Dass Hagelwetter aus diesem See entstehen könnten, bestreitet Du Choul, dagegen diene der Berg zur Wetterprognose, je nach der Wolkenbildung am Gipfel. Diese Bemerkung ist für uns wertvoll. Sie erlaubt uns zu sagen, dass die Etymologie Pilatus = Pileatus, der „Berg mit dem Wolkenhut“, die in der Schweiz meines Wissens zuerst 1661 in J. L. Cysats[1]) 'Beschreibung des Luzerner Sees auftaucht, hier nicht autochthon, sondern auf literarischem Wege eingeschleppt ist und dann dazu beigetragen hat, den alten Namen des Frakmünt für den Berg, besonders das Tomlishorn und den Esel zu verdrängen. Dabei soll nicht bestritten werden, dass schon lange vorher der Pilatusberg den Umwohnern als Wetterprophet diente. Das entsprechende Sprüchlein in Frankreich lautet: „Quand Pilat prend son chapeau, voyageur, prend ton manteau.“ Auch ist wahrscheinlich, dass der Name Pilat an der Rhone sehr alt ist und zu der Lokalisierung der Pilatussage bei Vienne und Lyon Veranlassung gegeben hat, während umgekehrt bei Luzern Pilatus nachweisbar von dem anfangs anonymen Hagelsee Besitz ergriffen hat und zwar erst im 14. Jahrhundert, von dem Berg sogar erst im 15. unter deutlicher Einwirkung des italienischen Doppelgängers. Aber die Ausgestaltung der Sage in der Schweiz ist ungemein lebendig und zeigt originale Züge neben den aus Italien und Frankreich herübergenommenen.

Ungemein zähe haftet das Gespenst des Pilatus an seinem See und seinem Berg. Nachdem doch Vadian und der Herzog Ulrich von Württemberg 1518, Conrad Gesner und seine Freunde 1555, Felix Plater vor 1580 den See besucht hatten, ohne irgend etwas Merkwürdiges zu erleben, der Dekan Johannes Müller im Jahre 1587 sogar den bösen Landpfleger mit den Worten: „Pilat, wirf aus dein Kât“ und durch Steinwürfe ungestraft provoziert und die Obrigkeit 1594[2]) befohlen hatte, den See abzugraben, was freilich unterblieb, erzählte dennoch im Jahre 1656 dem Jesuiten

1) Joh. Leopold Cysat, Beschreibung des berühmbten Luzerner oder 4 Waldstättersees etc. (Luzern 1661) S. 252.

2) Brandstetter 1893 S. 14.

Loreti[1]), der den See besah, der begleitende Hirte, dass der Dämon alljährlich am Karfreitag den Pilatus an einer eisernen Kette auf die Oberfläche bringe, wo dieser auf seinen Thron sich setze und die Hände wasche. Und Joh. Leopold Cysat kannte 1661 schon 23 Fabeln über Pilatus und seinen Bergsee.

Um diese Zeit war die Kunde vom Pilatussee bei Luzern auch in Deutschland verbreitet; denn von einem 1677 ohne Druckort herausgekommenen Volksbuche, dessen wir noch öfter zu gedenken haben werden, lautet der abgekürzte Titel: „Curieuse Relationen, deren die I. von einem Zeit Christi Leiden zu Jerusalem verwahrt behaltenen Juden, die II. von einem seit Christi Leiden stets herumwallenden Juden, die VII. das Schreiben Pilati an Tiberium von Christo, die VIII. noch ein anderes Schreiben Pilati von Christo, die XII. von der Verurteilung Christi, samt einem Anhang etlicher Relationen von dem Pilatussee bey Lucern in der Schweitz der Verwandschafft wegen beyammen herausgegeben." Wer diese Verwandtschaft der Malchus-, Ahasver- und Pilatussage in der Schweiz vermittelt hat, werden wir bei Besprechung der zweiten unserer Legenden, der vom Ewigen Juden, ausführen

In seiner 1680 lateinisch, später auch deutsch herausgegebenen 'Kuriösen Naturgeschichte des Schweizerlandes' widmet der Züricher J. J. Wagner[2]) dem Pilatussee einen kurzen Anhang. Er fasst die zu seiner Zeit noch bestehende, nach seiner Meinung unglaubwürdige Tradition so zusammen: 1. man nennt ihn den See des Pilatus; 2. er soll auf dem Gipfel des Frakmünt sein; 3. an einem einsamen und waldigen Orte; 4. von schrecklichem Anblick; 5. so tief, dass der Grund nicht sondiert werden kann; 6. er werde von keinem Winde bewegt; 7. er sei ohne Ein- und Ausfluss, werde im Winter nicht grösser und im Sommer nicht kleiner; 8. sein Wasser sei schwärzlich, und er sei eingehegt, damit er von niemanden gestört werde; 9. was absichtlich in den See geworfen werde, errege die grössten Stürme und Überschwemmungen, was aber zufällig hineingerate, schade nichts, wie wenn der See mit Vernunft begabt wäre und wüsste, dass es keine unbewusste Sünde gebe; 10. die, welche den Frieden des Sees stören, büssen es mit ihrem Haupte; 11. die Umwohner werden jährlich durch Eid verpflichtet, niemanden zum See zuzulassen, der nicht von einem rechtschaffenen Bürger von Luzern zum Zeichen der obrigkeitlichen Erlaubnis begleitet sei." Es wird dem Verfasser nicht schwer, das Unhaltbare dieser Erzählungen nachzuweisen; was er aber nicht beurteilen kann, ist die Herkunft einiger dieser Sagenzüge, die wir nachgewiesen haben. Wenn wir sie mit dem vergleichen, was um 1480

1) Der Bericht Loretis steht bei P. Athanasius Kircher, Mundus subterraneus lib. 8, sectio 4, cap. 2 (1665).

2) J. J. Wagner, Historia naturalis Helvetiae curiosa (Tiguri 1680), S. 59.

herum in der Schweiz über Pilatus und seinen See bekannt war, so finden wir, dass die Sage in den zwei Jahrhunderten sich stark bereichert hat. Noch grösser ist ihr Inventar um 1767, da A. Cappeller[1]) seine lateinische Beschreibung des Pilatusberges veröffentlichte. Cappeller weiss als für uns neu zu erzählen, dass das Gespenst sich nicht auf den See beschränkte, sondern den ganzen Berg unsicher machte zum grossen Schaden für Menschen und Vieh. Da habe ein Rosenkreuzerbruder oder fahrender Schüler von Salamanca das Gespenst wieder in seinen früheren Abgrund gebannt. Der Exorzisierende habe sich zuerst auf den westlichen Punkt des Gipfels gesetzt, von welchem aus, wie von einer Warte das Gespenst die umliegende Gegend zu überblicken pflegte, daher schwanke der Felsblock, Gnepfstein genannt, heute noch; eine zweite Station habe der Beschwörer dann auf dem „Widderfelde“ gemacht, wo ein von Rasen entblösster Fleck Erde noch von ihm zeuge. Damit Pilatus in den See ohne Zögern zurückkehre, habe der fahrende Schüler ihm ein dämonisches Ross untergegeben, dessen Hufspur noch unweit des Sees sichtbar sei. Nach seinem Bannspruch dürfe Pilatus ungerufen nur am Karfreitag aus dem See auftauchen und sich auf seinen Richterstuhl setzen. Seitdem sei durch Mandate der Zugang zum See verboten und die Hirten von Eigental jährlich durch einen Weibel, der dafür einen rheinischen Gulden Botenlohn erhielt, daraufhin vereidigt worden, dass sie den Weg zum See weder zeigen noch freigeben wollten. Aber der Bann des Zauberers von Salamanca erwies sich in der Folge doch als machtlos gegenüber dem dem verwünschten Landpfleger innewohnenden Wandertrieb, den er mit einem anderen Feinde Christi, dem ewigen Juden gemein hat. Nach den von E. L. Rochholz[2]) 1856 gesammelten Aargauer Sagen nimmt Pilatus, wenn er seinem gelobten Lande wieder einmal einen Besuch machen will, den Weg von seinem Berge aus allemal durch das Suhrtal und zwar, da er ein Unhold ist, bald als Pferd oder Füllen, bald als Kalb oder Hund. Eine andere Sage erzählt: „Vom Pilatusberge her kommt alljährlich um Neujahr ein nicht unfreundlich aussehender Mann durch den Aargau an den Rhein gereist. Im Freienamte nennt man ihn Pilatus; an einzelnen Orten heisst er auch der Pilger von Rom, weil er ganz in einer Pilgertracht erscheint mit grossem Rundhut, hohem Stab, langer Kutte mit Mantelkragen und mit stark beschlagenen Schuhen. Er übernachtet in einem leerstehenden Häuschen der Weinberge und lässt zum Lohn den Trottenbesitzern ein Stück der Mondmilch liegen, die er aus einer Grotte am Pilatusberge in seiner Pilgertasche mit sich führt und die gut gegen Gliederreissen ist.“

---

1) Siehe oben S. 52, Anm. 4. Die 23 Fabeln über Pilatus (nach J. L. Cysat p. 252) stehen S. 5; die übrige lokale Tradition über Pilatus S. 6–8.

2) E. L. Rochholz, Schweizersagen aus dem Aargau 2, 23 (Aarau 1856).

Mit diesem Sagenzuge, der uns Pilatus in der Umwandlung zu Ahasverus begriffen und im Zusammenhange mit den schweizerischen Wandersagen zeigt, wollen wir die Betrachtung unserer ersten Legende schliessen.

Bern.

Der Krapfen.

Von **Max Höfler.**

Der Krapfen geht als Gebäckbezeichnung bis in die althochdeutsche Zeit zurück und ist wohl das älteste schriftlich bezeugte deutsche Gebildbrot:

9. Jahrh. Krapfilin = celindros (Hattemer, Denkm. 1, 266. Diefenbach, Gloss. 1, 111), cilinda = est panis tenuis dünn prot, zelt, Diefenb. Gloss. nov. 2, 313; chrapfe = artocrea vel rapheola [rufeole, rufella, rofiolus; ital. raviuoli; dialect. rofiol, Diefenb. 2, 313; ital. raffio = Krapfen]; mlat. (k)rapheola = kreppelen, chraphe (Steinmeyer, Ahd. Gloss. 3, 616. Diefenb. 1, 484); demnach war schon damals der german. Krapfen eine ins Romanische aufgenommene Bezeichnung für ein mit Fleischgehäcksel gefülltes Hohlgebäck; krâpfo, krâko, chrâcho, crapho = artocreas, Diefenb. 1, 51; ἄρτος = Brot, κρέας = Fleisch; krephelin = artocreae (Steinmeyer 3, 213); crepelen (pl.) = artocopus [ἀρτο-κόπος = Brotbäcker] = panis pistus labore in oleo vel buttyro, also ein in heissem Fett (Öl, Butter) vom Bäcker hergestelltes Gebäck; chrapphen = artocree, meri panes (Steinmeyer 4, 181), also ein besseres, aus Weizenmehl hergestelltes Gebäck.

Auch im Altsächsischen ist der Kräppel bereits bezeugt:

13.—14. Jahrh. creppel, crephele = laganum (Diefenb. 1, 316), ein vermutlich mit Farce gefülltes pastetenartiges Gebäck.

In mittelhochdeutscher Zeit finden sich folgende Glossierungen:

1307 turtullae quae dicuntur krapphen (Schweiz. Idiot. 3, 843) = Törtlein (tortulae), Küchlein; 1383 krappellâ, krapfe = artocrea (Ztschr. f. Wortforsch. 2, 173); 14—15. Jahrh. crappfe = crepida [κρηπῖδες?] (Diefenbach 2, 156); 1429 crapf = artocrea (Schmeller, Bayer. Wörterb. 1, 1379); krapf = pastillum, Pastete, Gebäck mit Farce (Diefenbach 2, 282); 15. Jahrh. laganum est genus sartaginis, ein chrapfen (ebd.), also ein Pfannengebäck; 15. Jahrh. krappele, kropphel, krophen, kropele, croppele, kreffel, krapff = pastillum, kreptly, kreppelen, krapff, craph = artocreas, artocopus (Diefenbach 1, 51. 2, 36. 282); eyn croppele = laganum (Diefenb. 2, 227); mhd. krapfe = ein hakenförmiges (?) Gebäck (Kluge, Wörterbuch [6] S. 57. Heyne, Deutsche Hausaltert. 2, 277), auch = Hoden (Lexer, Taschenwörterb. 132), also zumeist ein Pfannengebäck in rundgeballter Form (in Schlesien heissen auch die Pferdekotballen Krapfen); 1537 kreppflin speiß auß Fleisch und Brot, artocrea (Elsäss. Wörterb. 1, 522).

Im Mittelniederdeutschen:

1385 kroppe, kropele, creppel, creppeles, croppe, croppel = artocrea, cibus ex pane et carne et pasta factus, pistus in oleo (Schiller-Lübben 2, 578); croppelnick = croppelink = artocrea; 1435 item so schollen de garbradere de cropele on der vastene backen vnde scholen see gûd vnde grot maken (ebd.). — Wolfram von Eschenbach (1203) erwähnt im Parzival 184, 24 die Krapfen, die in der Pfanne prasseln: „ein Trühendingaer phanne mit kraphen selten da erschrei“; auch in einem Bruchstücke des Herzogs Ernst von Bayern heisst es: „weder krapfe noch daz smalz von diu werden mannen selten lûte in der phannen“

(Zs. f. d. Altert. 7, 260). 16. Jahrh. kropffen = placenta (Diefenbach 1, 439); krapffen in dem ofen oder in der eschen gebachen = collyrida κολλύρα, κολλυρίδα ἄρτος, aus grobem Mehlteige gebackenes Brot, Casaubonus zu Athenaeus 3, 214, vermutlich ein im Ofenrain auf der Glutasche hergestelltes Gebäck; 1600 kroepfflein = crepida (Diefenbach 1, 156); 1741 kroeppel = scriblita (Diefenbach 1, 525; 2, 332), also ein straubenförmiges Schmalzgebäck nach Art der mittelrhein. Kräppel; 1793 kroppel = ein Klumpen Mehl in Leinöl (= Öl der Fastenzeit) gebacken, Faschings-Landgebäck (Küster, Manuskript: Schlesisches Gebäck).

Landschaftliche Benennungen des Krapfengebäckes sind in der Rhöngegend: Kräppel; Frankfurt a. M.: Kräbbel m. f.; Hertfeld: Krapfen; Schmalkalden: Kröpfchen; Leipzig: Krebblichen (plur. demin.); Henneberg: Kröpfle (auch „heisse Meisen“); Thüringen: Kraebbel, Kröppel; Zürich: Kraebeli, Kraepfli; Groedenertal: grafongs, chropflime; bei den deutschsprechenden Juden Südrusslands: krapen, kräplech; Brêtagne: crèpes.

Das auch in Italien, Spanien usw. bekannte Krapfengebäck heisst in Tanger: buñuelos; in Schweden: bullar (Ballen); in Dänemark: pandekager (Pfannkuchen).

Im Angelsächsischen ist (nach Diefenbach 2, 282) hunegapel (Honigapfel) mit pastellus (Gebäck) glossiert, das also ein apfelrundes, mit Honig gefülltes Küchlein, ein Krapfen mit Honigfarce war.

Von dieser älteren Bedeutung: rundballiges, gekrüpftes, mit Farce (Honig, Fleisch usw.) gefülltes Pfannengebäck ist jedenfalls auszugehen.

Das nach Italien importierte grappa bedeutet auch Kralle; auch das ahd. krâpfo hat die Bedeutung: gebogene Klaue oder Kralle (Kluge [6] S. 224); der mhd. Krapfen bedeutet auch Hoden, Pferdekotballen. Diese Nebenbedeutungen sind nur dann verständlich, wenn wir annehmen, dass die mit einer Farce gefüllten, runden Teigballen heim Kochen im heissen Pfannenfette, in dem sie schwimmen, gekrüpfte, krallenförmige, krustige, harte Vorsprünge erhalten; diese Krüpfung sucht man noch besonders stark hervorzurufen, indem man auf der Oberfläche des runden Teigballens mit der sog. Krapfenschere* oder dem Krapfenradl* oder Krapfenreisser[1]) vor dem Backen des Teiges krallen- oder hakenförmige Zipfel ausschneidet und zum Zwecke des stärkeren Aufspringens derselben auf der Oberfläche in das siedende Fett etwas Wasser zugiesst, wobei das stark aufprasselnde und aufschreckende heisse Fett in der Pfanne mit einem Holzdeckel rasch zugedeckt wird. Die zapfigen, gekröpften Krallen auf der hartkrustigen Oberfläche des rundballigen Gebäckes fühlt man mehr als sie auf photographischen Abbildungen sichtbar sind; je krustiger, je aufgerissener und krallenförmiger sie aufspringen im prasselnden heissen Fette, desto schmackhafter gelten sie. Jeder echte Krapfen hatte und

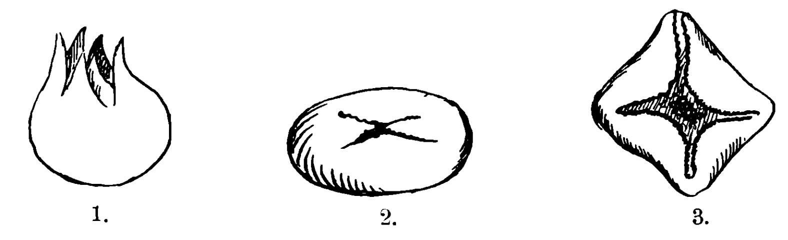
---

1) S. Verhandlg. d. Wiener Anthrop. Ges. 25, 119; Schweizer Id. 3, 843; Salzburger Kochbuch 4, 85 f.

hat aber immer einen Farce-Inhalt; ein solcher könnte sich in einer länglich schmalen Klammer- oder Hackenform ꝏ nicht erhalten, sondern nur in einem dichten, die Farce umhüllenden Teigballen, der auch bei manchen flachen Kräpfelformen aus solchen ausgeschnittenen Teigklammern oder Zipfeln besteht, die über die Farce hinweg zusammengeschlagen werden (Abb. 2 und 3), doch ist dies nur eine Spielart des echten, volksüblichen Krapfens, die in Klöstern von den Nonnen (Nonnenkräpfel) zuerst ausgeführt worden zu sein scheint. Diese werden auch nicht im prasselnden Fette der Schmalzpfanne, sondern auf dem Kuchenbleche im Ofenfeuer gebacken, sind also schon nach ihrer Herstellungsart jünger.

Der echte Typus eines Krapfens wäre demnach so wie Abb. 1.

Die zackigen Fortsätze stehen nur an der oberen Peripherie des runden Ballens ab, gleichsam wie die Flammenzacken am Herzbilde oder wie die gekröpften Vorsprünge an einem Kapitäle.



1. 2. 3.

Wegen der runden Ballenform und wegen des lockeren, viellöcherigen Gefüges des inneren Teiges haben einige frühere Schriftgelehrte das Symbol des biblischen Essigschwammes Christi in dem Krapfengebäcke sehen wollen.

Dass die Kraeppel (Kröppel, Kraebbel) eine 'donnerkeilförmige' Gestalt haben, wie Simrock (Mythologie S. 550) und Wolf (Beiträge 1, 78) anführen, ist nicht recht verständlich; sollte damit eine Triangelform gemeint sein, dann wären solches die sog. dreieckigen Krapfen, die aber keine eigentlichen Krapfen sind.

Über die verschiedenen Abarten des Krapfengebäckes werden wir gleich weiter sprechen.

Die deutsch sprechenden Juden, die nach Südrussland ausgewandert waren und mit der deutschen Sprache auch ihr heimisches Gebäck mitgenommen hatten, kennen dort noch die 'Krapen' und 'Kraplech', kleine, maultaschenartige Pastetenkräpflein mit Fleischgehäck oder Apfelmus gefüllt und in Honig gebacken; sie werden dort am Vorabende des Versöhnungsfestes oder an den letzten Tagen des Laubhüttenfestes verzehrt (Globus 1906, S. 29); solche flache, die Farce umhüllende Teigkrapfen sind natürlich nicht so alt wie die ballig runden, kugeligen Krapfen. Das Salzburger Kochbuch (1719) führt 4, 80 auf: Zopfkrapfen, d. h. zopfförmig geflochtene Strützeln oder Strauben, die in Schmalz gebacken

werden und deshalb auch Krapfen genannt werden; denn in volksüblicher Verallgemeinerung wurde schliesslich fast jedes im siedenden Fette der Pfanne gekochte Schmalzgebäck (Nudeln, Kücheln usw.) als Krapfen bezeichnet. Die bei Schmeller 1, 1379 aufgeführten Straubenkrapfen sind ebenfalls solche im heissen Fette sich struppig aufrollenden Gebäcke (Spritzgebackenes). Die dreieckigen Kröppel, welche in Argovia 3, 21 als hessisches Gebäck erwähnt werden, haben ebensowenig wie die Straubenkrapfen mit dem eigentlichen, d. h. rundballigen, eine Farce umhüllenden Krapfen eine formelle Gemeinsamkeit.

Am meisten variieren die Krapfen je nach ihrem Füllsel und dann nach ihrer sonstigen Bereitungsart; so gibt es in der Schweiz sog. Ofenkrapfen; im Salzburgischen (1719) Pfannen-, Rainlein-, Büchsen-, Spritz-, Brand-, Butter-, Schmalz-, gebackene, (Schweiz), schwimmende (Hessen), Krapfen, Kräpfel, Kraeppelen, je nachdem der Teig in einer Pfanne, im Rainl auf der Asche, in einer Büchse gesotten oder durch einen Trichter oder eine Spritze (Büchse) in das brodelnde Fett (Öl, Butter, Schweineschmalz, Sesamöl, Bucheckeröl usw.) gegossen wird, wobei die Teigrollen, die in dem Fette schwimmen, sich struppig (= Strauben) aufrollen und brandig-braun verfärben. Die Hefe- oder Germkrapfen (1719) sind mit Hefeteig gemacht. Die Oblatenkrapfen (1719) sind in Oblaten gehüllte, krapfenförmig rundgeballte Häufchen von Fruchtfarce (Salzburger Kochbuch 4, 105), die sog. Bauernkrapfen sind ebenfalls solche walnussgrosse, auf Oblate gebackene, gelbbraune Teigballen (Universal-Lexikon der Kochk. 1, 74). Ausserdem gibt es Spinat- (Böhmen), Kraut- (Gründonnerstag), Fleisch- (1412), Krebs- (1719), Karpfen- (1671), Lungen-, Mark-, Nuss-, Erdbeer-, Vanille-, Honig-, Mohn- (1719 Magen-), Schokolade- (1756), Ziegen- (Schweiz, 1712), Käse-, Gries- (1756), Äpfel- (1756), Birnen-, Anis-, Biber- (piper-), Kümmel-, Mandel-Krapfen, -Kräpfchen, -Kräpfel (Schmeller 1, 1379; Germania 9, 201; Salzburg. Kochb. 4, 81; Els. Wörterb. 1, 522; Universal-Lexikon der Kochk. 1, 24. 31. 2, 48). Diese eben erwähnten Krapfenarten ergeben sich in bezug auf ihre Deutung von selbst. Die im Salzburger Kochbuche (4, 110) aufgeführten (1719) Spiess- oder Prügel-, Schnur- oder Spagatkrapfen sind um einen Spiess oder drehbaren Holzstab gewickelte, bei offenem Feuer gebackene, tabakrollen- oder ochsengurgelartige, mit Spagatschnur gebundene, innen mit Oblatenmarmelade gefüllte Faselnacht- und Hochzeitgebäcke aus Blätterteig (Niederösterreich). Die obersteierschen Pfötelkrapfen (Universal-Lex. 2, 192, 1, 373) sind wohl aus pfettern (= pedere, farzen) abgeleitete Färzlein. — Die in Rumpoldts Kochbuch (1587) und im Salzburger Kochbuche (1719) aufgeführten Schlung-, Schluck-, Schlickkrapfen oder -kräpfel sind die oben schon einmal erwähnten romanischen (h)ravioli [chraviôli = Kräpfli], halbrunde, auf einen Bissen leicht schlingbare, kleine Nudelteigballen mit einer Farce.

Die Glas- oder Eiskrapfen tragen eine Zuckerglasur; die mürben (marwen) Kräpflein sind aus sog. Mürbteig gebacken. Die Marzipankräpflein (1587) sind auf Oblaten gebackene Mandel- oder Oblatenkrapfen. Die niederbayerischen ausgezogenen Krapfen sind Nudeln, deren Teig, wie bei den Tiroler Krapfen, mit der Handmedian ausgezogen wird vor dem Einlegen ins heisse Fett. Die Lochkrapfen der Deutschen in Ungarn sind 'eine Art von handbreiten, röschen Schneeballen (Gebäck) mittels Fingerhüten durchlöchert', ein Hochzeitgebäck vermutlich im formalen Gegensatze zum schon erwähnten Prügelkrapfen (Ethnolog. Mitteilgn. aus Ungarn 4, 199). Die in der Literatur (s. Höfer 2, 265, 295, Rochholz, Drei Gaugöttinnen S. 85, Schmeller 1, 1759, Leipziger Illustr. Ztg. 1868, Nr. 1292, S. 229) oft besprochenen Nonnen-, Nunnen- (1845), Klosterkräpfli, -kräpflein, -kröpfchen, -krapferln sind die bekannten Nonnenfärzlein, die in Frauenklöstern in verschiedenen Formen (rundgeballt, mondsichelförmig, maultaschen- oder kotballenartig usw.) gebacken werden; sie enthalten immer eine Farce (daher der Name Färzlein, Förzlein); sie gleichen den Fehmarnschen Kräppeln oder Kröpplen, die auf der Ostseeinsel Fehmarn als Erntegebäck, vermutlich ehemals für die Klosterdienstleute als Erntekröpeln oder sog. Korinthennudeln gebacken werden. Der Fehmarnsche Weizen war besonders um 1600 berühmt und teuer bezahlt. Zur Erntezeit kamen viele Arbeiter aus der Umgegend auf die Insel, um neben Geldlohn auch zugleich die leckeren, fetten, durch Korinthen versüssten Ernteküchel zu erhalten (Globus 1893, S. 93). Diese landschaftlichen Krapfenabarten häufen sich besonders, scheinbar von Salzburg ausstrahlend, im südöstlichen Gebiete; so die Pusterer Krapfen nach der im Pustertale üblichen Form (Schoepf S. 340), die Paznauner Magen- (= Mohn-) krapfen (oben 7, 350), die steierischen Krapfen des Mürztales (= ausgezogene Küchel) (oben 8, 290); Linzer Krapfen sind kleine, runde Bällchen mit einem Fruchtfüllsel (Universal-Lex. der Kochkunst 2, 43); Vollauer Krapfen sind mit dem Krapfenradl halbmondförmig ausgeschnittene, in siedendem Wasser gekochte und dann mit Quarkkäse bestreute und überbackene Krapfen (Universal-Lex. 2, 602); die böhmischen Krapfen sind Hefekrapfen in Schmalz gebacken (ebenda 1, 106); aber auch die Schweiz liefert solche landschaftlichen Varietäten, z. B. die St. Galler Kräpfli, ein dreieckiges (also schon abgeartetes), eine Rahmfarce (Crême) enthaltendes, oberflächlich braun gebackenes Konfekt; Badener Kräweli sind geweihzacken- oder krallen- (= krapfen-) ähnliches Schwabenbrötli oder Anisgebäck, das in der schweizerischen Stadt Baden gebacken wird, und über das wir schon oben 14, 267 geschrieben haben; es ist kein eigentliches Krapfengebäck; es hat nur seinen Namen von der Form der Geweihzacken (= Krapfen), die das Hirschgebäck substituieren (pars pro toto) (Schweizer. Idiot. 3, 779; Rochholz in der Illustr. Ztg. 1868, S. 383). Auch die Genueser Kräpfchen sind nur Ausartungen, runde

oder ausgezackte, kleinballige Schaumhäufchen in brauner Krapfenfarbe (Universal-Lex. 1, 360); ebenso sind die 1820 in der Schweiz als Tiroler Krapfen bezeichneten Gebäcke dreieckige Stücke aus Mandelteig in Schmalz gebacken (Schweizer. Id. 3, 844).

Wie sich aus Obigem deutlich ergibt, übertrug sich die Bezeichnung Krapfen eben auch auf ganz verschieden geformte Schmalzgebäcke oder sonstige in heissem Pfannenfette hergestellte Teiggebilde; die überwiegende Mehrzahl aber derselben stimmt darin überein, dass sie eine mehr weniger rundballige, oben klauen- oder zackenförmig gekrüpfte, krallig zerrissene Form und einen von Teighüllen oder gekrüpften Teigklammern umhüllten, meist süssen oder auch gut duftenden Inhalt (Füllsel, Farce) umschliessen.

Dazu wollen wir noch fügen, dass die Zillertaler Bauern, die unter Salzburger Kultureinfluss standen, die Blume Anthyllis vulneraria L. 'unser Frauen Krapflen' (Jessen, Pflanzennamen 33) wegen ihrer oben krallenartig gestellten Blütenköpfe nennen; dann müssen wir doch überzeugt sein, dass der Typus des Krapfengebäckes nicht ein symbolischer Kleiderhaken in Gestalt eines schlangenförmig gewundenen römischen S oder ∽ sein kann, sondern dass jene kugelförmige, rundgeballte, einen Inhalt umschliessende Form der ursprüngliche Typus ist, der nur durch die krallige Oberflächenbildung seinen uralten Namen erhielt. Die althochdeutsche Bezeugung, seine überwiegende Ballen- und Kugelform, sein in dieser Form am besten bewahrter Inhalt (Farce, Füllsel) sichern diesem süddeutschen Krapfen (an anderen Orten auch 'Berliner Pfannkuchen' genannt) seine Priorität vor dem mittelrheinischen Kräbbel (vgl. 'Die Frankfurter Kräbbel, eine Faschingsbetrachtung' in Frankfurter Nachrichten 1906, 4. Febr. Nr. 34, S. 6), der ganz augenscheinlich nur eine aus Volksetymologie entsprungene Ausartung sein dürfte und der nach seiner ganzen Form niemals einen Inhalt (Füllsel) bergen konnte.

Solche Straubenkrapfen (Strauben), Krapfennudeln und Krapfenküchel sind nur Abarten aus dem primären, rundballigen Krapfen (Hohlkugel mit Inhalt).

Der zünftige Krapfenbäcker (1482) stellte ihn fast nur auf Faselnacht, aber auch an anderen heiteren Festtagen (Jul, Neujahr, heilige drei Könige) und bei Hochzeiten her, und als solches Festbrot einer bestimmten Kultzeit hiess er auch 'Krapfenbrot' (Schleswig: grapenbrot). Wie die meisten Festbrote hat auch das Krapfenbrot ein bestimmtes Gewürz (Koriander), das die Luzerner als Brotgewürz 'Krapfenkörner' benennen. Noch heute stellt die Hausfrau diese Krapfen an bestimmten Festtagen (Faselnacht) selbst her; daher heisst es im österreichischen Volksliede: 'Mei' Mutta båckt Kråpf'n wie's Dodamannl', so unförmlich wie ein Tattermännlein (Vernalecken, Mythen u. Gebr. in Österr. S. 282). Nach der schleswigschen Volkssage verzehren die nach Herzblut durstigen

Hexen auch die Krapfen zu Fleisch und Bier (Müllenhoff, Sagen S. 213); bekanntlich standen die Hexen im Glauben, dass sie auch der Menschen Herzen essen. Krapfen und Kücheln, die die Tiroler Bergmahder mitbekommen, wenn sie auf den Bergwiesen mähen, haben die weissen Fräulein oder die Wildfräulein in Martell besonders gerne (Zingerle, Sagen [2] S. 48. Meyer, Mythol. der Germ. S. 210). 'Im Krapfenwaldl bei Wien wünschte sich an einem Faschingstage [um diese Zeit backt man in Wien und Umgebung die sog. Faschingkrapfen] ein Handwerksbursche Krapfen; sogleich stand eine Schüssel voll vor ihm. Darüber erschrack er anfangs, und als er weiter gegangen, begegnete ihm ein schwarzes Männchen. Dieses trug ihm noch eine Schüssel voll an, wenn er ihm seine Seele verschreibe' usw. (Vernalecken, Mythen S. 274). Man sieht aus diesen Volkssagen, dass der Krapfen eine Rolle als Kultgebäck spielte, namentlich in der heiteren Faschingszeit, die der Zeit der römischen Bacchanalien in die Frühlingszeit entspricht wie auch den grossen oder städtischen Dionysien, die im Monat Elaphebolion (März) als Frühlingsfest unter Beteiligung aller Gaue begangen wurden. Wir dürfen annehmen, dass aus diesem, noch um 355 n. Chr. in Rom üblichen Bacchuskulte die Faschingkrapfen sich ableiten, welche als spätere Fastenkrapfen [14. Jahrh. 'vastenkrapfen' im Buch von guter Speise (Bibliothek des Stuttgarter liter. Ver. 9), S. 20; Schmeller, Bayer. Wb. 1, 1379; Askenasy, Frankfurter Mundart S. 123; Witzschel 2, 190] durch die christliche Fastenzeit sich fortsetzen. Als klösterliche Fastenspeise mit allerlei sog. Fastengeräte (Grünkraut, Spinat, Fische, Krebse usw.) gefüllt, erhielt sich der Krapfen besonders in der heiteren Frühlingszeit, beim Erntefeste und bei Verlobungen, Hochzeiten (nicht aber im Totenkulte); er wurde so auch eine Gesindespeise und ein Volksgericht und artete bei der Konkurrenz der zünftigen Krapfenbäcker später in Strauben- und Klammerform aus. Auch in die Fastenzeit vor Weihnachten übertrug sich da und dort (aber nicht allgemein) der Fastenkrapfen als 'Glöcklerkrapfen' (im Salzburgischen); vgl. Adventsgebäcke in der Münchener Monatsschr. für Volkskunst und Volkskunde 1906 S. 8, Ztschr. für öst. Volksk. 1896, S. 302. In Kellers Fastnachtsspielen S. 624, 628, 640, 641, 722 erscheinen 'vastnachtskrapfen' (neben Sulze, Eier und Schweinenbraten) 'aus kes gepachen'; 'wen zuo aim ietlichen vassnachtkrapffen gehörent acht dinck: zuo dem ersten semelin, mel, ayr, wasser, gewürtze, füll, salz öl fewr und ein pfann, darin der Krapff gebachen werd' (Hagelstange, Süddeutsches Bauernleben S. 235). Auch Goethe in seinen Briefen an Frau von Stein 2, 159, schrieb: 'Die (Fastnacht-) Kräppel schmeckten fürtrefflich.' In der Schweiz sind die fetten Fastnachtkrapfen so allgemein um diese Zeit, dass selbst der Vagabund sich daran gut tut (Schweizer. Idiot. 3, 843). In der Wetterau heisst es: Wer zu Fastnacht keine Kräppel backt, der kann das ganze Jahr hindurch nicht froh werden (Wolf, Beiträge 1, 228, Simrock, Mythologie S. 549);

'an der Weiber Fastnacht muss man Krapfen backen und so oft esssen, als der Hund den Schwanz bewegt' (Simrock S. 574). In Meiningen schnitzt man zu Fastnacht die Ackerpflugkeile, taucht sie in das Krapfenfett und schlägt sie später bei der Pflugzeit in den Pflug (ein antizipiertes Saatopfer an die Unterirdischen), 'das hilft dem Wachstum und Gedeihen der Saat' (Witzschel 2, 190). Ähnliches geschieht in Böhmen am Fastnachtdienstag und in der Pflugzeit. Die am Rhein und Neckar mit Kräppeln (= Zeitsymbol) besteckten Stäbe bezeichnen den Fruchtbarkeitszauber für das neue kommende Frühjahr. 'Und gebt ihr uns kein Kräppel nit, dann legen euch die Hühner nit', singen daselbst die Kinder (s. Archiv für Religionswiss. 8, Beiheft S.91; Ztschr. für rhein. Volksk. 2,161). Wie sehr bekannt der Faschingskrapfen als Zeitgebäck des Frühlings ist, lehrt uns die süddeutsche Wetterregel: Faschingskrapfen in der Sunn', die roten Eier in der Stub'n (= grüne Weihnachten, weisse Ostern). Nach oberösterreichischem Brauche wirft man beim Backen der Faschingskrapfen den ersten Krapfen ins Feuer (als Opfer an die Herdgeister) 'für die armen Seelen' (Baumgarten, Das Jahr und seine Tage S. 9 Anm. 1). In Tirol gibt es eigene 'Krapfenschnapper', gleichsam eine Verlängerung des Krapfen eintragenden Armes durch eine oben auf Zug mit einer Schnur sich öffnende, hölzerne Stange mit Schnabel (Schnappvorrichtung), um die beim Perchtenumzuge geschenkten Krapfennudeln von den höheren Hauslauben (Balkon) besser herabholen zu können (Originale im Bozener Volkskunde-Museum). Auch in der Poitou (civitas Pictonum, Vienne) beginnt der Frühling mit den Lichtmesskrapfen, welche die Kinder dort unter dem Gesange 'À la chandelou les crêpes roulent partout' heischen. Man verspeist sie dann in dem Glauben, dass das Getreide nicht brandig werde (Volkskunde 11, 174).

An den alten Neujahrstagen (Weihnachten, Jul, Martini, heilige drei Könige usw.) treten die Krapfen ebenfalls auf; in Nördlingen als 'Weihnachtskrapfen', in Tirol als 'süsse Krapfen', in Württemberg (Hertfeld) bei der sog. Krapfenzeche am heiligen Dreikönigstag (Birlinger, Aus Schwaben 2, 27; Rochholz in der Leipziger Illustr. Ztg. 1868, Nr. 1292, S. 229; Ztschr. für österr. Volksk. 1905, 11. Suppl. 3, 38; oben 14, 274), in Tirol als Dreikönigs- oder Stampfakrapfen (Krapfennudeln); in Oberbayern am St. Martinstage als Martinikrapfen, in Tirol, Schwaben, Bayern, Österreich, Schweiz auch als Kirchweih-, Kirchtag-, Kirta-, Kilbikrapfen. Im Stubaital macht das Volk einen eigenen Kirchtagkrapfen-Stampf. Im Urer Isentale erhalten die Burschen von ihren Mädchen Krapfen und duftende Blumensträusschen (Schweizer. Idiot. 3, 843) als Substitut des Herzsymbols. In Salzungen (Thüringen) ist 'Maienkrapfen' ein den Ackerknechten beim ersten Frühlingspfluggeschäfte mitgegebenes Pflugbrot in Gestalt von Schmalzkrapfen (Witzschel 2, 216. 219).

In Oberbayern erhielt das Gesinde am Sommersonnenwendtag den sog. Krapfenzwölfer, d. h. eine Geldspende an Stelle des üblichen Schmalzgebäckes der betr. Kultzeit.

In Fehmarn gab es, wie schon erwähnt, als 'Erntekröpeln' in Fett gekochte sog. Förtjen (Färzchen), die während des dreitägigen Weizenmähens zum Nachmittagskaffee gegeben werden, am ersten Tage je 6, am zweiten je 4, am dritten je 3 Kröpel. Es ist dies nach aller Wahrscheinlichkeit ein durch die mönchische Bodenkultur dorthin gelangtes Klostergesindebrot, das noch etwas die ursprünglich geballte Krapfenform bewahrt hat. Auch in der Steiermark hat sich der 'Drescherkrapfen' als altes Ernteopfer und Gesinderecht, Dreschernudeln in Krapfenform, erhalten (Ztschr. für österreich. Volksk. 1896, 196). Im Hessischen (Fulda, Werragegend) erhalten zur Zeit der ausgehenden Drescherarbeit (Ende November bis Ende Dezember) die Drescher sog. Schütte- oder Staubkräppeln, angeblich damit sie den Staub beim Ausschütten des gedroschenen Getreides hinunterschlucken (Vilmar, Idiot.). In Oberösterreich spielen am Bartholomäustage (Weideschluss, Herbstanfang) die schon oben erwähnten Pfötelkrapfen eine Rolle.

Im Steiermärkischen gibt es auch 'Brautkrapfen', krapfenförmige Nudeln, die zum Brautmahle gebacken werden.

Kurzum, wir sehen bis jetzt die Krapfen nur an den Tagen heiterer Festesfreude des Volkes; nirgends hat der gegenwärtige [!] Krapfen Beziehung zum Totenkulte oder zur Totenfeier. Nun ist es ganz auffällig, dass das gleiche auch vom Herzgebäcke Geltung hat, und dass auch letzteres hauptsächlich in der Frühlingszeit volksüblich ist. Wir haben über das Herzgebäck schon im Archiv für Anthropologie 1906, S. 264 gesprochen und fügen dieser Arbeit noch an, dass es kein blosser Zufall sein kann, wenn sowohl im Elsass als im Krainischen gerade zur Krapfenzeit im Frühling (Fasching) die Mädchen deren Burschen herzförmige Gebäcke zum Geschenke machen (Elsäss. Wtb. 1, 422; Ztschr. für österreich. Volksk. 1906, 160). Das Herzgebäck ist überhaupt, wie wir in eben erwähnter Abhandlung im Archiv für Anthropologie nachwiesen, ein häufiges modernes Symbol der Liebe, das Gegenliebe erzeugen soll. Wie das Herzgebäck, so finden wir auch den Krapfen auch bei Hochzeiten und Verlobungen. Darum gibt es auch eigene 'Liebeskrapfen', die die moderne Bäckerei als runde, gegitterte Obstpastetchen herstellt; es sind Liebeskuchen in Krapfenform, wobei der duftende Inhalt des Krapfens wie der Duft der Blumen und wie der Seelenduft des Herzens Gegenliebe erzeugen soll. Beim magischen Liebeszauber wurden im 11. Jahrhundert menschliche Sekrete (Menstruum, Menses, Semen virile) von den Frauen in das Liebesgebäck gemengt (vgl. Wascherschleben, Bussordnungen S. 662. 664). Nach Grimm, D. Myth. 1232, Eckermann, Handbuch der Religionsgesch. 3, 77 wälzten sich die

Frauen im 11. Jahrh. mit Honig beschmiert, sonst nackend, auf Weizen; sie liessen dann sich die Weizenkörner, die mit ihrem Lustdufte imprägniert waren, vom Körper absammeln und das Korn in einer Mühle der Sonne zu mahlen; daraus wurde ein Brot gebacken, welches Gegenliebe erzeugen sollte. Auch in Tirol gibt es nach der Volkssage (Zingerle [2] S. 426) das sog. Heiratspulver, das man unter den Teig der Krapfennudeln mengt, um Gegenliebe zu erzeugen (vgl. auch Ztschr. für rhein. u. westf. Volksk. 1906, 62); auch um den Hofhund an seinen Herrn zu fesseln, gibt man ihm im Futter ein Brot zu fressen, das mit der Duftseele in Schweiss und Haaren des Herrn gemengt ist (Wuttke, § 679; Kühnau, Mitteil. 26). In Tirol gibt der Jäger seinem Hunde, um ihn anhänglich zu machen, Katzenherzen zu fressen (Bechstein-Alpenburg 380). Die Herzen von Turteltauben in Brot verbacken galten im 15. Jahrhundert in Breslau ebenfalls als ein Liebesmittel (Blätter für hessische Volksk. 3, 148); man sieht also deutlich, wie das Herz als Sitz des Seelenduftes und der Liebestriebe sich im Volksglauben bemerkbar macht (vgl. auch oben 1, 182; E. H. Meyer, D. Volksk. S. 166; Andree, Braunschweigische Volksk. S. 297, 215; Bartsch, Sagen aus Mecklenburg 2, 352; Frischbier, Hexenspruch S. 159; Hazlitt, National Faiths and Popular Customs 1, 197. 331; Wuttke [3] S. 366; Urquell 3, 59; Yermoloff, Landwirtsch. Volkskalender 1, 159 usw.).

Aus dieser Literatur geht genügend hervor, dass man gewisse Gebäcke, namentlich aber auch das Gebildbrot des Krapfens, der mit einer duftenden Farce gefüllt ist, wie auch das Gebildbrot des menschlichen Herzens, das mit duftenden Blumen geziert ist, als Symbole der Liebe und als Vermittler der Gegenliebe betrachtete und dass man dem Lustdufte wie dem Blutdunste im Herzen und dem am Körper getragenen, duftenden Liebesapfel eine besonders sympathische Rolle in diesem Glauben zumutete.

Hat nun die Krapfenform auch mit der Herzform einen bezüglichen vergleichbaren Zusammenhang? Wir müssen diese Frage entschieden bejahen, wenn wir von der heute üblichen gelappten Herzform, wie sie durch das koptische Christentum dem Mittelalter übergeben wurde, absehen. Der Krapfen als relativ grosses, rundes, einballiges Hohlgebilde ohne inneren festeren Kern, aber mit einer meist duftenden, süssen inneren Farce gleicht dem mit dem Seelendufte ausgestatteten, rundballigen, altrömisch-griechischen Herzschema. Nach Lobeck (Aglaophamos p. 709) gab es auch im griechisch-römischen Kulte des Dionysos-Bacchus herzförmige Opferkuchen. Das Herz, dessen Gestalt von den Griechen mit dem *κῶνος τοῦ στροβίλου,* d. h. mit dem dickeirunden Pinienzapfen verglichen wurde, war dem Dionysos heilig. Nach der Mythe des Bacchus verzehrte Zeus das noch rohe, warme, zuckende Herz des von den Titanen bald nach seiner Geburt zerrissenen Zagreus (= Bacchus) (Preller, Griech.

Mythol. ² 1, 553). In Nachahmung dieses ins Mythische verlegten Vorganges wurde auch bei dem bacchantischen Opfermahle das noch zuckende Fleisch eben zerrissener Opfertiere roh (warm) verschlungen (Baltzer, Apollonius von Tyana, S. 189). Nach dem pythagoräischen Vorbilde wird sehr wahrscheinlich an Stelle des rohen, warmen Zuckfleisches des tierischen Herzens das heisse, herzförmige, rundgeballte, mit einem duftenden Inhalte versehene Gebildbrot des Krapfens getreten sein; gerade in der bacchantischen Fastnacht[1]) spielen auf ehemals römischem Boden Germaniens die heiss verzehrten Hêtwecken (= heissen Wecken), heissen Kreuzbrote, heissen Muscheln, heissen Krapfen volksüblich eine grosse Rolle, und nicht bedeutungslos ist es, dass die herzenfressenden Hexen in der Volkssage auch Krapfen essen.

Obwohl im Mittelalter die oben doppellappige, unten zugespitzte Herzform der ägyptischen Kopten das römische, rundballige Herzschema fast ganz verdrängte, so blieb doch in der deutschen Volksmedizin (siehe das Organvotiv im Janus 1901, S. 23), in dem deutschen Volksbrauche und in der deutschen Volkssage ein gewisser Zusammenhang mit dem letzteren bestehen; als solches Überlebsel sehe ich auch den rundballigen, hohlen, mit einer duftenden Farce innerlich gefüllten Krapfen an, der als placenta bacchica, d. h. als Kultbrot der Zeit der Bacchanalien aus dem römischen Kolonistenbrauche durch Vermittelung der Klosterküchen auf germanischen oder deutschen Boden sich übertragen haben kann, wo er als Faschingsgebäck, Erntebrot und Hochzeitsküchel sich forterhielt und sich in verschiedenen anderen Abarten weiter entwickelte.

Bad Tölz.

---

1) Der Hauptfastenfisch der Mönche lieferte als Fiebermittel sein lebendes rohes Herz; vgl. ein Rezept des 16. Jahrh. für das Fieber bei Jühling, Die Tiere in der Volksmedizin S. 25: „Nim das Hertz von einem frischen, lebendigen Hecht vnnd verschlinge es, weil es noch lebt, vnnd faste danach einen halben tagk.“ Hier ist die Omophagie der Bacchanalien zum Essen eines rohen Fastenfisches herangemildert. Am Grossfastenabend (Sonntag nach Fastnacht) müssen in Geerhardsbergen Bürgermeister, Dekan, Schöffen und Ratsherren einen lebendigen Gründling aus einem Becher Wein hinabschlucken; auch dieser seit 1398 bezeugte, von der Kirche geduldete Brauch (Volkskunde 18, 136f.) vertritt die Omophagie der Bacchanalien. Über das athenische Hauptseelenfest der dionysischen Anthesterien vgl. Rohde, Psyche ³ 1, 237. 2, 45; über Dionysos als Herrn der Seelen ebd. 2, 13; über die Beziehungen der Fastnacht zum Dionysoskult Krause, Tuiskoland S. 343. 389. Obgleich also das Krapfengebäck gegenwärtig keine Beziehung zum Totenkult aufweist, kann doch das römische Bacchusfest solche gehabt haben.

Kurdische Sagen.

Von **Bagrat Chalatianz.**

(Vgl. oben 15, 322. 16, 35. 402.)

15. Die mythologische Bedeutung der Sagen.

Von den vorstehenden Sagen können nur wenige als rein kurdische gelten; denn ausgenommen die von Siamandò und Xğesarē, Sevahağē und vielleicht auch Hamutē Schankē, tragen sie das Gepräge orientalischer Märchen, in denen sich uralte Anschauungen des Morgenlandes deutlich widerspiegeln. Im besonderen gehören hierher die Astralmythen, die man in zwei Hauptgruppen scheiden kann: die Sonnen- und Mondsagen und die Sonnenmythen. Der Kultus der Himmelsgestirne scheint die erste Religionsstufe eines jeden Naturvolkes gewesen zu sein. Hohe Verehrung genossen der Sonnengott (Šamaš) und der Mondgott (Sin) bei den alten Babyloniern, deren Gestirnenreligion die Weltanschauung der späteren Geschlechter für unabsehbare Zeit bestimmt hat. Die jüngsten Ausgrabungen in Babylonien förderten zahlreiche Tempel zutage, die der Sonne und dem Mond geweiht waren; auch in den religiösen Keilschrifttexten nehmen beide Gottheiten einen Ehrenplatz ein. Die ältesten Kultusstätten des Mondgottes waren in Uru (der heutigen Trümmerstätte el-Mugeir) und in Xarran (in Mesopotamien), die des Sonnengottes in Barsa und in Sippar (den heutigen Ruinen Senkereh und Abu Habba). Der Mondgott wurde als 'Vater' mit langem Bart, auch als 'junger Stier' mit grossen Hörnern bezeichnet. Seine Gemahlin hiess Ningal und seine Tochter Ištar (Venusstern). Andererseits galt Nergal (sonst Sommerglutsonne und der Planet Mars) als Gott des abnehmenden Mondes, der mit Sin, der zunehmenden Mondsichel, die grossen Zwillinge bildet. Šamaš wurde ebenfalls als männliche Gestalt gedacht, während in Südarabien die Sonne weiblich ist. Dass der Mond einige Tage verschwindet und dann allmählich seine frühere Grösse wieder erreicht, dass die Sonne abends versinkt und frühmorgens wieder erscheint, dass sie ihre Kraft im Winter verliert, hinter schwarzen Wolken verborgen bleibt und erst mit Anfang des Frühlings wieder ihren Glanz erreicht, dies alles muss stark auf die Phantasie aller Völker einwirken. Das eine Gestirn stellt die Dauer des Tages und der Jahreszeiten, das andere die des Monats fest. Daher finden wir bei den Babyloniern beide in ihren Hauptphasen streng unterschieden; man verehrte Šamaš als Frühjahrs-(Morgen-)sonne, Sommer-(Mittag-)sonne, Herbst-(Abend-)sonne und Wintersonne, und der Mond wurde in abnehmdeen und zunehmende Gottheiten geteilt. Mit den Gestirnkulten aber waren zahlreiche Mythen verknüpft. Es muss schon

in der Urzeit eine Periode gegeben haben, wo die religiösen Mythen auf die Menschen übertragen wurden und allmählich in Heldensagen übergingen. Die Gottheit wurde ein Halbmensch, der Mythus eine Erzählung von Helden. Diese Übergangsperiode stellen noch jetzt die orientalischen Märchen dar; derselbe Held, der die Sonnengottheit vertritt, vollführt seine Taten mit Hilfe derselben. Gleichzeitig muss auch die Nationalisierung der Astralmythen, d. h. ihre Übertragung auf Nationalhelden, wie wir sie bei den Griechen, Römern, Persern, Armeniern u. a. finden, stattgefunden haben.

Die Sonnen- und Mondsagen zerfallen in zwei Gruppen; in einer sind Sonne und Mond als zwei Brüder (Zwillinge), in der zweiten als Schwester und Bruder gedacht. Dioskurensagen begegnen uns bei allen Völkern des Altertums, bei den Hebräern (Kain und Abel, Jakob und Esau), bei den Griechen (Dioskuren), Römern (Romulus und Remus), Germanen (Baldur und Hödhr). Der eine Bruder als Mond stirbt (Abel, Remus, Agamemnon, Harmodios) oder wird als Blinder vorgestellt (Hödhr). Der Einfluss dieses Sagenkreises lässt sich auch in den kurdischen Erzählungen von Qülleq und Kiaro, Dalu Hamza und Dalu Mehmet erkennen. Qülleq stirbt, Dalu Hamza schläft infolge der Zauberkunst der Hexe drei Tage lang, um wieder aufzuerstehen.[1]) Zu den Sagen, in denen die Sonne weiblich und der Mond männlich

1) Bei den Babyloniern war der folgende Dioskurenmythus, in welchem auch die Schwester der Dioskuren, Ištar, erscheint, im Umlaufe (P. Haupt, Das babylonische Nimrodepos 1884. 1891. Deutsch bei Jensen, Keilinschriftliche Bibliothek 6, 1, 116—265). Gilgameš, der Herrscher von Erech (zwischen Nord- und Südbabylonien), sieht in mehreren Traumbildern, die seine Mutter deutet, den Helden Ea-bani (nach Zimmermann und Jensen KB. 1, 425. 571 Bel-Kullati oder Bel-Kiššati = Herr der Allheit zu lesen) als seinen künftigen Freund. Dieser, der in der Steppe unter wilden Tieren haust, wird durch eine Dirne zu Gilgameš gelockt; beide schliessen Freundschaft und unternehmen einen Zug nach dem heiligen Zedernwald, dem Wohnorte der Göttin Irnira-Ištar. Der von Bel bestellte Wächter Chumbaba, der jeden durch seine Stimme in Schrecken setzt, wird im Kampfe erschlagen. Als Gilgameš die Liebe der Göttin Ištar verschmäht, bittet sie ihren Vater Anu, einen Himmelsstier zu schaffen, der Gilgameš vernichten soll. Allein der Held erlegt mit Hilfe Ea-banis den Stier und bringt dessen Hörner seinem Gotte Lugalbanda als Weihgeschenk dar. Darauf stirbt Ea-bani. Um Unsterblichkeit zu erlangen, begibt sich Gilgameš zu seinem unter die Götter versetzten Ahnen Ut-Napištim; auf den Rat eines Skorpionmenschen zieht er durch die Mašu-Berge und erreicht den an der Meeresküste gelegenen 'Götterpark'. Hier 'auf dem Thron des Meeres' sitzt die Göttin Siduri-Sabitu, die auf die Frage der Helden, wie er zu Ut-Napištim gelange, antwortet: „Über das Meer ging (nur) Šamaš, der Gewaltige; wer ausser Šamaš geht hinüber?" Doch mit Hilfe eines Schiffers erreicht Gilgameš die 'Wasser des Todes', den Wohnsitz seines Ahnherrn. Dieser schildert ihm die Sintflut und lässt ihn auf seine Bitte durch den Schiffer zum 'Waschort' bringen; dort muss Gilgameš sich waschen, ein neues Gewand und eine neue Kopfbinde anlegen und dann heimkehren. Um das stürmische Meer zu beruhigen, taucht er auf den Rat des Ut-Napištim unter und schneidet auf dem Meeresboden ein Wunderkraut ab, das Greise wieder jung zu machen vermag. Dann weist ihm eine Schlange den Weg. In Erech angelangt, bittet Gilgameš den Gott Ea, ihn mit Eabanis Geist zusammenzuführen. Dieser gebietet dem Gotte des Totenreiches Nergal, Ea-banis Geist aus der Erde emporzusenden, der nun seinem Freunde Gilgameš das Totenreich beschreibt. Damit schliesst das Epos.

dargestellt wird, gehört eine armenische Überlieferung, nach der einst die Geschwister Sonne und Mond im Flusse badeten. Der Mond wollte die schöne Schwester nackt sehen und tauchte aus dem Wasser auf; die Schwester aber erriet seine Absicht und flog gen Himmel; der Mond setzte ihr nach, ohne sie erreichen zu können; die Sonne aber sticht mit ihren Strahlen jeden, der ihre Nacktheit anzuschauen sucht. Ebenso werden in der schönen arabischen Erzählung von Laila und Medjnun (oben 15, 328) die beiden Liebenden zu zwei Sternen, die getrennt im Kreise herumziehen. Vielleicht liegt dieser Astralmythus auch der gleichfalls aus Arabien stammenden Sage von Mamo und Zinē (oben 16, 35. 402) zugrunde: Mamo wird in die Grube geworfen und stirbt, worauf ihm seine Geliebte in den Tod folgt; die beiden aus ihrem Grabe hervorwachsenden Blumen entsprechen den zwei Sternen.

Auch die alten Armenier erzählten von der verhängnisvollen Liebe der assyrischen Königin Šamiram (Semiramis) zu dem armenischen Könige Ara dem Schönen; als der König Ninos nach Kreta geflohen war, sandte Šamiram Botschaft zu Ara, er solle entweder sie heiraten oder sie besuchen und dann heimkehren. Als Ara diese Forderung stolz abschlug, zog Šamiram mit einem Heer nach Armenien und lieferte ihm auf dem Felde Airarat eine Schlacht, in der Ara fiel, obwohl die Königin befohlen hatte, ihn lebend zu fangen. Sie liess seinen Leichnam in den Oberstock ihres Palastes legen und verkündete den Armeniern, die ihren König rächen wollten, sie hätte den Göttern geboten, seine Wunden zu lecken, und er werde wieder erwachen. Als aber ihre Zauberei misslang und der Leichnam verfaulte, befahl sie, ihn in eine grosse Grube zu werfen und diese zuzudecken; dann schmückte sie einen von ihren Liebhabern und verkündete, die Götter hätten den Ara geleckt und ihn wieder belebt.[1]) Ara entspricht seinem Wesen nach der Mondgottheit, wie ja nach Plato[2]) die Armenier von dem auferstandenen Er (ἦρ = Ara) erzählten; die liebeheischende Semiramis aber verkörpert die brennende Sonne. Dafür sprechen die von Moses von Chorēne S. 88 angeführten Volksüberlieferungen 'vom Tode der Šamiram, von ihrer Flucht zu Fuss, von dem Durst, von dem Trinken, von dem Einholen der Schwertträger, von den ins Meer geworfenen Zauberkorallen und von dem Liede darüber: Die Korallen der Šamiram ins Meer'. Denn die dem Meer nahende, daraus trinkende, mit strahlenden Korallen gesckmückte Šamiram gleicht der ins Meer tauchenden Sonne.

Die besonderen Mondsagen sind verhältnismässig selten, da sie wahrscheinlich von den Sonnenmythen verdrängt worden sind oder sich derart mit ihnen verschmolzen haben, dass sie nicht mehr wiederzuerkennen sind. Vielleicht gehört hierher die noch heute in der armenischen Kirche

1) Moses von Chorēne, Geschichte Armeniens (Venedig 1881) S. 75–77.

2) Plato, De republica X, 614B. Ara bedeutet im Persischen den 'Schönen'.

übliche Darstellung des Moses mit zwei Hörnern auf der Stirn und die Erzählung vom gehörnten Alexander dem Grossen. Und eine Spur des Mondkultus ist der orientalische Volksglaube, dass der wachsende Mond jedem Unternehmen Glück und der Krankheit Heilung verheisse, und der Brauch, die auf dem Wege gefundenen Hörner und Hufeisen als Glückstalismane aufzubewahren.

Viel grössere Verbreitung haben die Sonnenmythen. Schon im grauen Altertum ward die Sonne als ein heilbringender Held gepriesen, der die Menschen von einem Ungeheuer (der Finsternis und dem Winter) befreit. Die Frühsonne wurde in den Dichtungen als ein Knäblein in einem auf dem Wasser schwimmenden Kasten bezeichnet. Und der assyrische König Sargon von Agade[1]) erzählt von seiner Geburt[2]): „Ich bin Šarrukin, der mächtige König, König von Agade. Meine Mutter war aus edlem Geschlechte, mein Vater ist unbekannt, der Bruder meines Vaters aber bewohnte das Gebirge. Meine Stadt ist Azupirānu, am Ufer des Euphrat gelegen. Meine Mutter aus edlem Geschlechte empfing mich, und im Verborgenen gebar sie mich. Sie legte mich in einen Kasten von šuru und verschloss . . . . . mit Erdpech. Sie warf mich in den Fluss, welcher nicht hoch war. Er trug mich weg und brachte mich zu Akki, dem Wassergiesser. Akki der Wassergiesser hob mich auf, zog mich zum Knaben auf. Er machte mich zum Gärtner.“ Derselbe Mythus ist bei den Hebräern auf Moses übertragen worden; und so wird auch Načar Ogli (oben 16, 411) in einem Kasten gefunden und zum Knaben aufgezogen; sein Vater ist ebenfalls unbekannt. Von der Geburt des Sonnengottes Vahagn sangen die alten Armenier nach Moses von Chorēne[3]) das folgende Lied:

„In Geburtswehen lagen Himmel und Erde,
In Geburtswehen lag auch das purpurne Meer;
Geburtswehen im Meere hielten ein Schilfrohr ergriffen.
Aus der Kehle des Schilfrohres stieg Rauch auf,
Aus der Kehle des Schilfrohres stieg Flamme auf,
Aus der Flamme lief ein Knäblein hervor,
Es hatte Feuer als Haar,
Es hatte Flamme als Bart,
Und seine Augen waren Sonnen.

Wir haben selbst mit unseren Ohren gehört, wie manche dies mit Begleitung des ‘Bambiren’ sangen. Weiter trug man im Liede vor, dass er (Vahagn) mit Drachen kämpfte und diese besiegte.“

In den Heldentaten des Knaben, der seine Gefährten überwältigt, ist die zunehmende Kraft der Sonne zu erkennen. Das Sitzen des Helden in der Grube, in die er von dem Feinde (oder seinen Brüdern) geworfen wird, ist das beliebte Motiv der morgenländischen Sagen von Joseph (im

1) Nordbabylonien. Sargon regierte um 2800 v. Chr.
2) Rawlinson, The cuneiform inscriptions of Western Asia, Vol. III, 4. 7.
3) Moses von Chorēne S. 127f.

Koran), von Rustem und Bejan bei den Persern, von Artavazdes und Mher bei den Armeniern, von Iliya bei den Russen. Nach dem Zeugnis Ezniks[1]) erzählte man von Alexander dem Grossen, dass er von Divs gefesselt gehalten ward. Načar Ogli kann als ein Typus dieser Sagengruppe gelten, in der der Held, nachdem er ein Ungeheuer erschlagen, die Schöne befreit und aus der Grube heraussteigt. In dieser verbreiteten Erzählung ist die Darstellung des Sieges der Frühsonne über die Finsternis oder den Winter und die Befreiung der Erde von der Kälte zu sehen; der Held besteigt ein Feuerross oder einen Feuervogel, um in die 'Helle Welt' zu gelangen, d. h. die Sonne gelangt wieder zu ihrer Kraft. — Zu demselben Sagenkreise gehört das Märchen von dem versteinerten Reiche. Der Held tötet den Drachen (Hexe, Ungetüm), bespritzt mit dessen Blut die Steine und macht diese wieder zu lebenden Menschen (vgl. Ĝathl Ĝahraman, oben 15, 393f.). Von seinem Kuss erwacht die schlafende Schöne, die Königstochter, die der Held heiratet.

In der Rolle des Weltbefreiers erscheint bei den Babyloniern der Sonnengott Marduk, der deswegen als Herrscher über das ganze All und als neuer Weltschöpfer verherrlicht wird. Er zieht gegen die Göttermutter Tiamat, die im Bündnis mit Riesenschlangen, Drachen, Molchen sich gegen die neue Göttergeneration empört. Marduk, mit 'Lichtflut' bewaffnet, besiegt sie und schlägt ihren Leichnam in zwei Stücke.

Eine Parallele dazu bietet die Sage von einem löwenartigen Ungetüm namens Labbu, das einer von den Göttern erlegt, der in einer Wolke vom Himmel herabsteigt. — Eine dritte Sage bezieht sich auf den Sturmvogelgott Zû, den ein Gott tötet und ihm die von demselben geraubten Schicksalstafeln entreisst[2]). Wahrscheinlich liegt allen drei Mythen der Kampf des Lichtgottes Marduk mit einem Ungeheuer (der Finsternis) zugrunde.

Die aus uralten Trümmern wieder zum Leben gerufene Weltanschauung der Babylonier ist eine Entdeckung der jüngsten Zeit, und ein Versuch, diese mit unseren Anschauungen in Zusammenhang zu bringen, muss mit grosser Vorsicht ausgeführt werden; denn der Zusammenhang der Kultur des alten Orients mit der klassischen und unserer Welt lässt sich nicht verfolgen. Deshalb begnügte ich mich mit einem Hinweise auf einige Hauptzüge unserer Sagen, die sich aus den Astralmythen des alten Orients erklären.

Leipzig.

1) Eznik, Gegen die Ketzereien, Paris 1860, S. 100.

2) King, Cuneiform Texts from Babylonian Tablets, Vol. VIII. In deutscher Übersetzung von Jensen, Keilinschriftliche Bibliothek, Bd. VI.

Kleine Mitteilungen.

Nachtrag zu dem Artikel 'Siebensprung' (oben 15, 282—311).

Durch die Güte mehrerer Herren ist es mir möglich geworden, neue Nachweise für den Siebensprung zu erbringen.

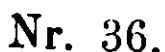
A. Auf **deutschem** Sprachgebiet:

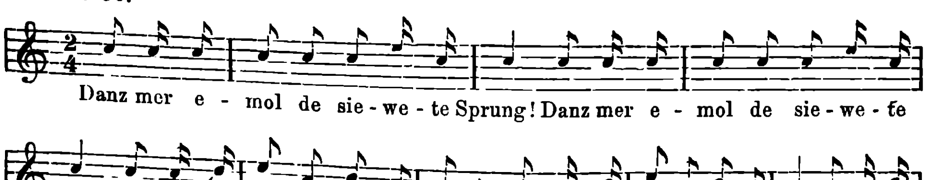
Schweiz. In Gottfried Kellers Roman 'Der grüne Heinrich' (Stuttgart 1905) 2, 265 wird der Siebensprung bei einem Leichenschmaus getanzt.

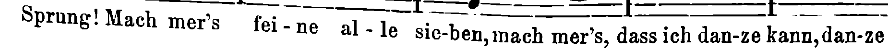
Thüringen. In Löfflers Roman* 'Martin Bötzinger' (Lpz. 1897) wird ein Tanz erwähnt, mit dem der Siebensprung gemeint scheint. (Auf beides macht mich Herr cand. phil. Knauer in Neuses bei Coburg aufmerksam.)
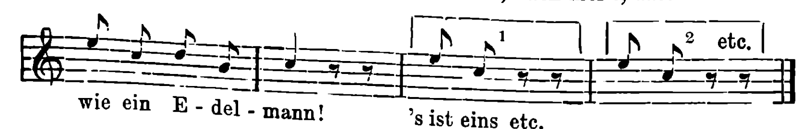
Bayern. München: Eine Siebensprungmelodie wurde im vorigen Jahre bei einem der Kellerkonzerte gespielt. (Mitteilung des Herrn Kaufmanns R. Albrecht in München.)

Rechtenbach in der **Rheinpfalz**, abweichend von den Abgaben, oben 15, 284f.; vgl. 290, Anm. 1, die sich wohl nur auf den Nachbarort Schweigen zu beziehen haben:









In dem benachbarten Schleithal im **Elsass** lautet die Melodie wieder anders. (Mitteilung des Herrn Lehrers Lang in Rechtenbach.) Es liegt auf der Hand, dass auch dieser Text die Mundart nicht rein wiedergibt, vgl. jedoch die Bemerkungen unten zu dem Text von Oevenum auf Föhr (S. 83).

Hessen. Giessen: Nach der Mitteilung des Herrn Geh. Hofrats Behaghel wird der S. hier wieder in den ersten Kreisen getanzt (und zwar nach Böhme).

Rheinland. Köln: Weyden*, Köln vor 50 Jahren (i. e. 1812), S. 128: Hier — bei Gelegenheit der Bayen-Kirmes auf dem Bayengraben — klangen die alten Tanzweisen, der kölnische Ländler und die 'Sibbesprüng'. Vgl. auch Hönig*, Wörterbuch (1877), S. 147.

Der Tanz soll nur vom niederen Volke aufgeführt worden sein. In den Landkreisen Köln und Bonn war er vor Jahren noch sehr gebräuchlich, besonders

auf der Brühler Kirmes. (Nach einem Brief des Herrn Oberlehrers Dr. Wrede in Köln, mir durch die Güte des Herrn Museumsdirektors Dr. Foy übermittelt.)

Westfalen. In H. Wettes Roman 'Krauskopf' (Lpzg. 1903) S. 186 wird erzählt, wie im Münsterlande am Lambertusabend das Volk um die Lambertuspyramide tanzt und singt:
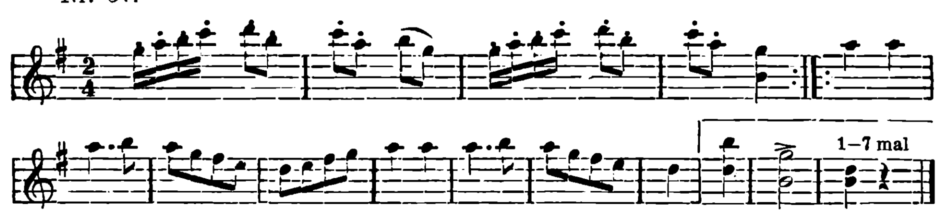
Wer, wer kann die sieben Sprünge?
O Buer, wat kost't din Heu?
Der Herr, der schickt den Jäger aus,
Der sollt die Birnen schmeissen.

(Diesen Nachweis verdanke ich dem Herrn Herausgeber dieser Zeitschrift.)

Hannover. Früher war der Siebensprung im Reg.-Bez. Osnabrück gebräuchlich und wird noch in Grafeld und Orthe, Kr. Bersenbrück, getanzt. Bei dem Trachtenfest des Artlandes in Badbergen 1905 stand der Siebensprung mit auf dem Programm der altertümlichen Tänze. Der Text ist im Hannöverischen verschieden, meist plattdeutsch. 7 Touren: Grosse Ronde erst nach rechts, dann nach links. Sprünge wie in Eckwersheim (oben 15, 284). (Mitteilung des Herrn Tanzlehrers Ortland in Badbergen).

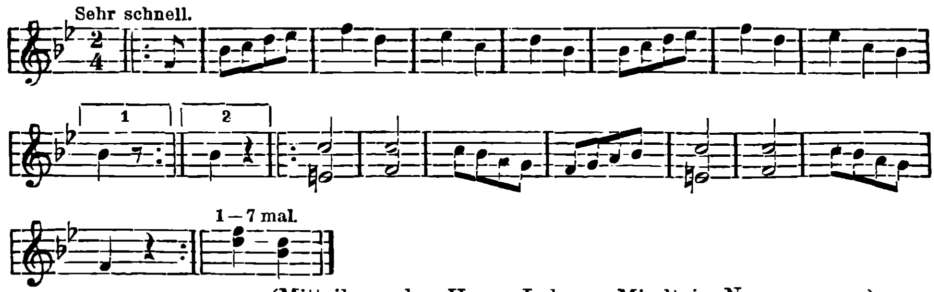
Die Melodie lautet zu den Artländer 'Sieben Sprüngen' nach Ortland, Artländer alte Tänze für Piano, Selbstverlag, S. 4:

Nr. 37.



Aus einer hannöverischen Gemeinde, den Vierlanden gegenüber, stammt folgende Melodie (sieben Touren):

Nr. 38:

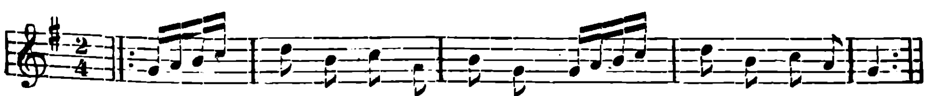


(Mitteilung des Herrn Lehrers Mindt in Neuengamme).
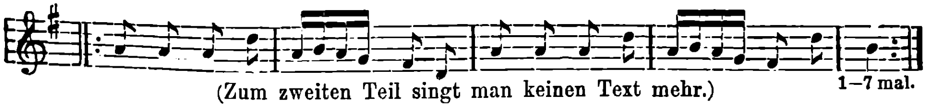
Schleswig-Holstein. In Dithmarschen muss der Siebensprung ehedem gut bekannt gewesen sein, so weiss man von ihm noch nicht nur in Schafstedt bei Heide, sondern man erinnert sich seiner noch sehr gut in Bunsloh, Osterborstel und Albersdorf. Bis vor dreissig Jahren etwa tanzte man ihn hier bei der Fastnachtsfeier in vorgerückter Stunde; in Albersdorf wurde er vor einem halben

Jahre noch bei einer Hochzeit getanzt. Während der ersten acht Takte wurden zwei Schritte nach rechts und zwei nach links gemacht, darauf folgte Rundtanz bis zu den Sprüngen. Die Männer hielten einander bei der Hand oder fassten einander von hinten um die Taille. 13 Touren, Sprünge wie in Eckwersheim, aber erst rechts, dann links.

Nr. 39.



Lus-tig ist der Sie - ben-, Sie-ben-, Sie-ben-, lus-tig ist der Sie-ben-, Sie-ben-sprung.
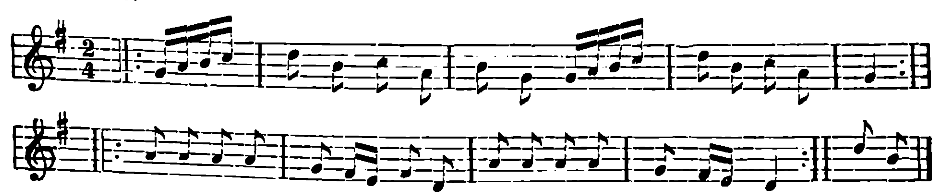


(Zum zweiten Teil singt man keinen Text mehr.) 1—7 mal.

Die beiden letzten Töne werden länger ausgehalten, als sie es dem Takt nach sollten.

Der 'Söwensprung' in Husum. Ob es sieben oder dreizehn Touren waren, weiss ich nicht. Herren und Damen standen getrennt auf zwei Seiten, fassten einander an, wie zu einer grande chaine, näherten sich, gingen wieder zurück und hüpften bei den letzten zwei Tönen in die Höhe.

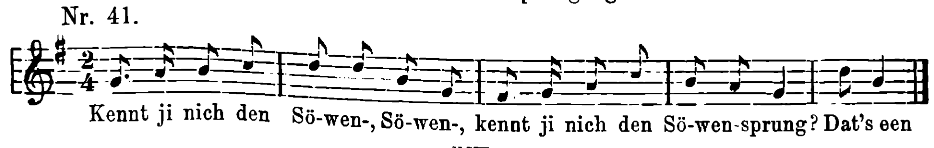
Nr. 40.



Auf der Insel Föhr war der Tanz ehemals, wie es scheint, durchweg besonders gut bekannt; in der Erinnerung der ältesten Bewohner lebt er noch in den meisten Ortschaften fort, so in Wyk, Wrixum, Nieblum, Goting, Oevenum, Oldsum, Üttersum. Eine aus Wrixum gebürtige Frau erinnert sich noch des Söwensprůngs, so bei den Friesen genannt, dessen Melodie ihr von dem Vater oft vorgesungen wurde. Die Sprünge wurden gezählt, und dabei wurde aufgestampft und gekniet usw.; ob ein deutsches oder friesisches Lied gesungen wurde, vermag die Frau nicht mehr anzugeben.

In Oevenum wurde der Siebensprung auf einer Hochzeit im Jahre 1883 zum letzten Male getanzt. „Nu möt wi mal de Söwensprung dansen", hiess es. Es wurden acht Takte Polka getanzt und dann Sprünge gemacht.

Nr. 41.
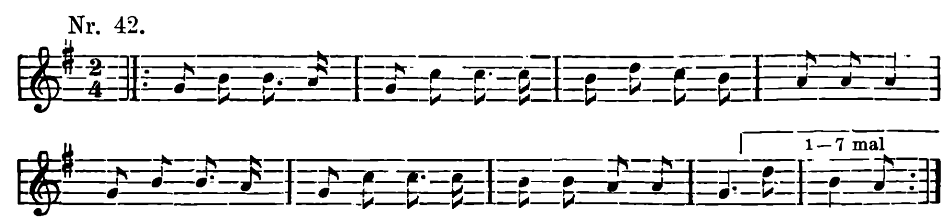


Kennt ji nich den Sö-wen-, Sö-wen-, kennt ji nich den Sö-wen-sprung? Dat's een usw.

Bemerkenswert ist, dass 'Kennt ji' nicht Föhringer Platt ist, sondern festländisches Platt; im Föhringer Platt müsste es 'kennen jem' heissen.

Ganz besonders beliebt war der Siebensprung in Nieblum, einem Ort in der Mitte der Insel, der viel früher seine friesische Sprache verlor als die Nachbarorte. Hier wurde der Söwensprung oder friesisch Söwensprůng vor etwa vierzig

Jahren allsonntäglich getanzt; vom Westerland strömten die Friesenburschen mit ihren Mädchen in ihrer Nationaltracht regelmässig nach Nieblum zum Tanzboden. Den Sprüngen gingen entweder einige Takte Schottisch voraus, oder sie folgten ihnen. Es tanzten nur zwei Paare, bei den Sprüngen standen die beiden Burschen innen, einander zugekehrt, während die Mädchen aussen weiter tanzten. Die Sprünge wurden erst rechts, dann links ausgeführt: 1. und 2. Aufstampfen 3. und 4. Knien, 5. und 6. Knien und Aufstützen des Ellenbogens, 7. Knien mit Verbeugung und Ausbreiten der Arme. 7 Touren.

Nr. 42.



Man tanzte den Siebensprung aber auch nach der Melodie des Liedes: 'Herr Schmidt, Herr Schmidt, was bringst dem Mädle mit' usw. (Die Nachrichten aus den Dithmarschen und die Aufzeichnung der Husumer und föhringischen Melodien verdanke ich der Liebenswürdigkeit des Herrn Lehrers Schröder in Schafstedt.)

Auf den Gütern bei Getdorf bei Kiel wurde der S. vor vierzig Jahren und mehr getanzt.

Eine Frau aus Barkelsberg bei Eckernförde teilte Herrn H. Carstens in Dahrenwurth bei Lunden folgenden Text zum Siebensprung mit:

Trutjern, mien Hahn,
Mien söte Katrien,
Du schass ja förwahr
Mien Eegendom sien.

Der Tanz war aber wesentlich anders, als ihn Herr Carstens im Urdsbrunnen, Bd. 6, beschrieben hat.

D. Dänemark. In Neuvaret bei Ribbe bei Hvidding, hart an der deutschen Grenze, kannte man ehedem den 'Sivspring' ebenfalls.

Auf eine Nachricht über den Siebensprung in der Beilage zum Eilenburger Nachrichtenblatt 1905, Nr. 255 macht mich Herr Oberlehrer Uhde (Bergedorf) aufmerksam. Unter der Überschrift 'Kirmes' heisst es daselbst:

Könnt ihr nicht die sieben Sprüng,
Könnt ihr sie nicht tanzen?
Da ist mancher Edelmann,
Der die sieben Sprüng nicht kann.
Ich kann se, ich kann se.

Der Tänzer gibt sich in dem folgenden Reim gewissermassen selbst die Antwort:

Wer kann die sieben Sprüng,
Wer kann sie tanzen?
Wackres Mädchen, pass auf mich,
Hast du Geld, so heirat mich!
Ich kann se, ich kann se.

Leider konnte mir die Redaktion des Blattes den Verfasser nicht nennen, so bin ich auf Vermutungen angewiesen. Ich glaube nicht, dass der Verfasser die Responsion irgendwo vorgefunden hat, sondern er scheint zwei in der Umgegend Bonns übliche Varianten des Textes (vgl. oben 15, 298) eigenmächtig zu dieser Responsion zusammengeschmiedet zu haben.

Da die Nachträge meist aus dem nördlichsten Deutschland stammen, vermögen sie die noch unentschiedenen Fragen nicht zu fördern (vgl. oben 15, 301 u. 309); wohl aber bestätigen sie manche meiner Vermutungen, so: die Bezeichnung 'Siebensprung' (Husum, Föhr, plattdeutsch und friesisch, Neuvaret), 13 Touren (Albersdorf), Reihenfolge der Sprünge (Artland, Albersdorf, Nieblum), Zählen der Sprünge (Rechtenbach, Wrixum, Oevenum). Für den Text ist bemerkenswert die Variante 'Danz' gegenüber 'Mach', vgl. den Kusterdinger Text (oben 15, 295); mein Verdacht wegen der Variante „Feine“ in Schweigen (oben 15, 290, Anm.) ergibt sich aus dieser Strophe als unbegründet. Für die Frage der Heimatsbestimmung ist vielleicht nicht unwesentlich, dass wir wieder auf plattdeutschem Boden mehrere hochdeutsche Texte finden (Schafstedt, Artland), und dass andererseits in Oevenum der plattdeutsche Text nicht mundartlich abgeändert ist; der Anfang 'Kennt ji' in letzterem stimmt zu der norddeutsch-holländischen Gruppe; besonders zu dem von Abcoude (oben 15, 297).

Die Melodien ordnen sich teilweise sehr deutlich in die anderen ein. Nr. 39 (Albersdorf) ist bis auf die Taktabteilung des zweiten Teiles identisch mit Nr. 5 (Fünen). Nur im ersten Teil identisch hiermit ist Nr. 40 (Husum), aber auch im zweiten Teil sehr ähnlich. Auch Nr. 37 (Artland) und 38 (Prov. Hannover) stimmen im ersten Teil hierzu ganz genau, abgesehen von dem Auftakt und dem Tempo in Nr. 38; im zweiten Teil von Nr. 37 und 38 ist VI und VIII gleich den dänischen Melodien Nr. 13 und 14, nur mit anderem Tempo. Nr. 41 (Oevenum) gehört ebenso wie Nr. 36 (Rechtenbach) zwar zur ersten Gruppe (Nr. 1—18), aber beide sind sehr stark entstellt; Nr. 36 meidet übrigens im Gegensatz zu den anderen süddeutschen Melodien (vgl. oben 15, 305) in VI und VIII das Hinuntersteigen zur unteren Oktave nicht. Nr. 42 (Nieblum) scheint so wie Nr. 30—35 eine fremde Melodie zu sein, wie es ja die andere Nieblumer Melodie (Herr Schmidt) wirklich ist.

Dass der Rendsburger Barbiertanz (oben 15, 306) seine Melodie aus der Preziosa bezogen hat, wird noch wahrscheinlicher dadurch, dass man auch in Albersdorf das 'Barbierstückchen' kennt und dazu, wie mir Herr Schröder schreibt, nach der Melodie singt: „Gestern abend war Vetter Michel da“.

Wie mich Herr Oberlehrer Dr. Brinckmann in Bergedorf, ein geborener Oldenburger, belehrt, habe ich s' in dem Oldenburger Text (oben 15, 296) falsch aufgefasst, es ist die Abkürzung von 'so'. Zugleich bitte ich an dieser Stelle 'überein' zu streichen und S. 295, Z. 2 'es' zu schreiben.

Bergedorf.

Eduard Hermann.

Zum Fangsteinchenspiele.

Der vor einem Jahre erschienene Aufsatz über die Verbreitung des Fangsteinchenspieles (oben 16, 46—66) hat uns nicht nur eine freundliche Anerkennung von Herrn Dr. Chr. Walther in Hamburg (Nd. Korrespondenzbl. 26, 89) eingetragen, sondern auch eine Reihe von Nachträgen zugeführt, unter denen wir die der Herren Dr. C. F. Seybold in Tübingen, W. v. Schulenburg in Zehlendorf und Prof. Dr. E. Wrangel in Lund mit besonderem Danke hervorheben müssen.

S. 47[2]: In Persien heisst die eine Seite des Knöchels duzd = Dieb (so is statt dudz zu lesen) oder tschik (Vullers, Lexicon persicolatinum s. v.), die andere dihbân (Dorfvorsteher) oder dihgân (Dörfler, Landedelmann). Auch C. Niebuhr (Reisebeschreibung nach Arabien 1, 172. 1774) erwähnt eine solche verschiedene Bedeutung der vier Flächen der Knöchel beim arabischen Läb el kâb [li'b al ka'b]: [Dies] „spielet man mit kleinen Knochen aus den Gliedern in den Beinen der Schafe oder Ziegen nach gewissen Regeln, was eine jede der vier Seiten, welche oben kömmt, gelten soll. Dies Spiel hat wahrscheinlich Anlass zur Erfindung der Würfel gegeben."

S. 49: Von italienischen Bezeichnungen des Spieles sind nachzutragen: a cincu (bei Pitrè, Giuochi fanciulleschi siciliani 1883 p. 116 no. 56 beschrieben) — alle cinque pietri (Cosenza in Calabrien. 6 Steine, der sechste „zum Mitspielen") — aj oss (monferrinisch bei Ferraro, Archivio delle tradiz. pop. ital. 1, 126). — a li pisuli (= Steinchen. Pasqualino, Vocabolario siciliano 1, 124: „Fit a puerulis humi considentibus et manu calculos in altum proiicientibus, ut arreptis aliis, qui in terra sunt, iterum vola decidentes suscipiant." Pitrè, Giuochi p. 110 no. 54: a pigghialu, a petra pigliari, a li pitrèdduli, a pitranta, a petrannáru, a scaggia all' autu, a' u baddru, a li vasti, ê picci, ê novi â mamma etc.) — a spumposta (Pitrè, Giuochi p. 112 no. 55: auch a cuntrice, pàllice, rùnchiulo, 'u sciàuch de la rugne, a cinque sassi a ripigliare, a ripiglino, a breccetta, a garén, a brúz, a pasadigg, a bagnetta, a pedinna, a galina porta in ca, a maneta, a viraman etc.). Über die Namen der einzelnen Gänge und die dabei üblichen Reime gibt Pitrè ausführlich Nachricht.

S. 50: Die spanischen Bezeichnungen 'cornicoles' und 'carvicol' sind natürlich gleichbedeutend mit carnicoles[1]). — Die 24 Teile des juego de las chinas (Steinchen) beschreibt R. Marin[2]), Cantos populares españoles 1882—83, 1, 89. 150—159. 5, 38—40; vgl. Machado y Alvarez, Archivio delle tradiz. pop. ital. 1,

---

1) Den spanischen Ausdruck taba leitet, wie Herr Dr. C. F. Seybold bemerkt, Dozy (Glossaire des mots espagnols et portugais dérivés de l'arabe 1869 p. 341) mit Recht vom arabischen ka'ba = Knöchel ab; vgl. Pedro de Alcalá, Vocabulista arávigo en letra castellana (Granada 1505): carnicol ka'ba. Diese nächstliegende Etymologie bestreitet Eguilaz (Glossario etimológico 1886 p. 496) und denkt an das arabische ṭâba = pelota, Ballschläger, das aber erst ein modernes Lehnwort der Araber ist. Ka'ba ist uns ja auch durch die heilige Ka'ba zu Mekka (Würfel, Kubus, Viereck) geläufig.

2) Es wird von Mädchen mit 5 Steinen gespielt. In Osuna, Prov. Sevilla, mit 24 Gängen: 1. A mis nadas (man wirft 1 Stein (la madre) in die Höhe und rafft die anderen 4 einzeln auf und spricht dazu: 'Nadita una, N. dos, N. tres, N. fué'). 2. A mis medias (2 Steine aufgenommen, dann der 3. und 4.). 3. A mis dos condos. 4. A mis tres. 5. A mi pon. 6. A mi remudita (1 Stein aufnehmen und zugleich den früheren fallen lassen: 'Remudita, Puntadita, Chorro chorro, A tu madre se l'ajorro', dann wie Nr. 1: 'Tú eres mia, Tú tambien, Tú ere' 'r gato, Pâ rebaña er plato'). 7. A mi cuchillito (mit Versen). 8. A mi calabozo. 9. A mi peregil. 10. A mi pié. 11. A mi rodilla. 12. A mi codo. 13. A mi Señor pequé. 14. A mi Señor pecandero. 15. A mi garganta. 16. A mi barba. 17. A mi beso. 18. A mi nariz. 19. A mis ojos. 20. A mi frente. 21. A mi mira-cielo. 22. A mi mira-suelo. 23. A barrer la casa. 24. A mi puentecito. — In Ronda, Prov. Málaga, 19 Gänge: A mi una, A mis dos, A mis tres, A mis todas, A mi pica, Mi mostaza, Señor pequé, Cuadrilito, Sobaquito, Aljofifa, Agujita, Cazolita, Treveditas, Cuchillito, Dedalito, Horno, Campana, Mis todas con una mano, El clavel. — In Fregenal, Prov. Badajòz, 7 Gänge, von denen nur einige besondere Namen führen (El pon, La polla, El arco). — In Guadalcanal, Prov. Sevilla, 6 Gänge. — In Zaragoza mit Reimversen.

284—288. 408—415. — Chinata (E. Pichardo, Diccionario de voces y frases cubanas 1875 s. v.).

Portugiesisch: Jogo das pédrinhas, joco das mécas (J. Leite de Vasconcellos, Tradições populares de Portugal 1882 p. 98 nr. 221).

Wallonisch: jower âx ohion (= osselets. J. Delaite, Glossaire des jeux wallons de Liège im Bulletin de la soc. liégeoise de littérature wallone 2. série 14, 160. 1889, der auch F. Dillaye, Les jeux de la jeunesse zitiert).

S. 51: Aus dem deutschen Sprachgebiete kommen hinzu: Bickeln (Caro, Nd. Jahrbuch 32, 71: am Tisch, 4 Knöchel, 1 Ball). — Bomsern (Roben, Kr. Leobschütz, Oberschlesien: 5 Steine. Mädchen). — Drüsch (Martin-Lienhart, Wtb. der elsässischen Mundart 2, 766: 4—5 Steinchen werden nach und nach in die Höhe geworfen und fallen wieder auf den konvexen Teil der Hand, während man die auf dem Tische liegenden schnell mit dem konkaven Teil derselben ergreift). — Eter (Dirschau, Westpreussen: 3 und mehr Bohnenringe). — Grapstein spielen (Landsberg a. W. 5 Steine. „Wenn die Kinder mit Steinen spielen, wird teuere Zeit; wenn sie mit Lehm spielen, dann wird das Brot billig"). — Gruddeln (Pr.-Holland, Ostpreussen: 5 Steine oder 5 Päckchen von je 5 aufgefädelten Bohnen. Mädchen und Knaben). — Jraspeln (Nutheniederung, Kr. Teltow). — Judenlöper, Judenpaduk (Hamburg. Heckscher, Mitt. zur jüd. Volkskunde 16, 108. 1905. Vgl. Richey, Hamburg. Idiotikon S. 105. Schütze, Holstein. Idiotikon 3, 48. 204). — Kater Lük (Nd. Korrespondenzblatt 26, 63. Frenssen, Hilligenlei 1905 S. 183: „Im Winter nach dem Schweineschlachten spielen die Kinder Katerlücken"). — Keducken (Vietz a. Elbe, Provinz Hannover). — Knöcheln (Guhrau, Rb. Breslau: 5 'Kalbsknorpel'). — Knötschen (Priegnitz). — Knull (Reuter, Werke hrsg. von Seelmann 4, 132: „Wir spielten Ball, Kreller, Knull"). — Knut (Neu-Ruppin um 1826. Th. Fontane, Meine Kinderjahre 1894 S. 55).[1] — Kuttchen fangen (Güldenboden, Westpreussen: 5 Knöchel oder Steinchen oder Bohnenpäckchen. Einerchen, Zweierchen, Dreierchen, Vierchen, Fünfchen. Touren: Wurstchen schieben, Töpfchen fangen, Grossvater, Grossmutter, Finger eins [mit dem kleinen Finger der rechten Hand den Fangstein treffen], Vielliebchen [die Finger beider Hände miteinander verschränken, mit den Handflächen den Stein aufwärts werfen und ihn mit den Handrücken fangen] usw.). — Panken (Nutheniederung, Kr. Teltow. Auch in der Niederlausitz).[2] — Paschen, Pasch spielen (Grünberg). — Paxen (Schönewald in

---

1) [Ein Dielenloch in der Kinderstube] „wurde, wenn wir bei schlechtem Wetter nicht hinaus konnten, zum bevorzugten Spielplatz für uns Kinder, wo wir mit vier würfelförmigen Steinen unser Lieblingsspiel spielten. Dies Lieblingsspiel hiess Knut, war also vielleicht dänischen Ursprungs und lief darauf hinaus, dass man, den vierten Stein hoch in die Luft werfend, ihn im Niederfallen unter gleichzeitigem Aufraffen der im Sande liegen gebliebenen drei anderen Steine, wieder auffangen musste."

2) Haupt u. Schmaler, Volkslieder der Wenden 2, 226 (1843) bemerken: „Das Panken, Penken (panka, die Schale; pankować) geschieht mit den Schalen von Haselnüssen, welche in die Höhe geworfen und mit der Hand aufgefangen werden. Manche dieser Schalen sind zierlich ausgeschnitten, und diese haben den Vorrang vor den übrigen. Das Nähere dieses Spieles, welches vom Kottbuser Kreise an bis Finsterwalde und in das Deutsche hinein gebräuchlich ist, blieb uns unbekannt." — Nach Pfuhl (Lausitzisch-wendisches Wörterbuch 1866 S. 444) heisst bei den Oberlausitzer Wenden, jedenfalls im Königreich Sachsen, ein Spiel „mit Nussschalen werfen" pankować. — Zwahr (Niederlausitz-wendisches Wörterbuch 1847) berichtet: „Pan, obsolet. = Herr, kommt nur noch in

der Neumark, Kr. Oststernberg). — Simpati schupfen (Wien: 5 Steine). — Stana schupfen (Wien: 1—6 Steine. Mädchen und Knaben). — Steinchen fangen (Landkreis Königsberg i. Pr.: 5 Steine). — Stollen werfen (Wien: 5 'Stollen' vom Pferde).

S. 62: Schwedisch: spela knäck (um 1700); att pjexa oder pjäksa, spela pjexa; kasta sten, stenspelet.

S. 64: Zu dem wendischen, um Muskau üblichen Ausdrucke 'Kamuškować' kommt das in der vorigen Anmerkung erwähnte pankować. — Über das polnische Bierki-Spiel ist die S. 91 folgende Darlegung von Prof. E. Schnippel zu vergleichen.

S. 65: Russisch: Igra w kammni = Steine spielen (Astrachan: 15 oder weniger glatte, aus dem Wasser genommene Steine).

Von dem arabischen Spiele Laqūṭ au bilxami, bei dem man einen Stein oder Knöchel in die Höhe wirft und vier andere aufnimmt, gibt Tallqvist (Arabische Sprichwörter und Spiele, Helsingfors 1897, S. 143—145) eine ausführliche Beschreibung und führt auch den Namen la'b el-ḥuṣa = jeu de galet Kieselsteinspiel (nach Almkvist, Kleine Beiträge zur Lexikographie des Vulgärarabischen 1891 S. 427 und Nofal, Guide de la conversation arabe et française, Beyrouth 1892 p. 220) an. Dagegen gehört das oben S. 86 zitierte li'b al-ka'b zu den anderen Astragalenspielen, die so häufig mit dem Fangsteinchenspiele verwechselt werden.

Unter den Sioux-Indianern Nordamerikas führt unser Spiel den Namen Woskate tasihe, game with foot bones (R. Walker, Journal of american folkore 18, 288. 1905). Wenn aber im Elsässischen Wörterbuch von Martin-Lienhart 2, 766 behauptet wird, auch Chateaubriand habe dies Spiel bei den Indianern gesehen, so scheint diese Behauptung auf einer Verwechselung des Fangsteinchenspiels mit einem Würfelspiele zu beruhen, das Chateaubriand 1791 bei den Indianern beobachtete und im 'Voyage en Amérique'[1]) beschreibt.

Berlin. Elisabeth Lemke und J. Bolte.

---

einem Hirtenspiele vor, das mit Haselnussschalen (panki), nach Art des Spieles mit fünf runden Steinchen, gespielt wird. Die Höhe des ersten Wurfes, bei dem man die Formel 'Moj pan bogaty chojži pojsy rogaty', d. i. Mein reicher Herr geht gehörnt einher, ausspricht, bestimmt allemal, wer das Spiel eröffnet, das pankować genannt wird.“

1) Chateaubriand, Oeuvres complètes 6, 184f. (1827): „Au jeu des osselets, appelé aussi le jeu du plat, deux joueurs seuls tiennent la main; le reste des joueurs parie pour ou contre; les deux adversaires ont chacun leur marqueur. La partie se joue sur une table ou simplement sur le gazon. Les deux joueurs qui tiennent la main sont pourvus de six ou huit dez ou osselets, ressemblant à des noyaux d'abricot taillés à six faces inégales; les deux plus larges faces sont peintes l'une en blanc, l'autre en noir. Les osselets se mêlent dans un plat de bois un peu concave; le joueur fait pirouetter ce plat; puis frappant sur la table ou sur le gazon, il fait sauter en l'air les osselets. Si tous les osselets, en tombant, présentent la même couleur, celui qui a joué gagne cinq points; si cinq osselets sur six ou huit, amènent la même couleur, le joueur ne gagne qu'un point pour la première fois; mais si le même joueur répète le même coup, il fait rafle de tout, et gagne la partie, qui est en quarante. A mesure que l'on prend des points, on en défalque autant sur la partie de l'adversaire. Le gagnant continue de tenir la main; le perdant cède sa place à l'un des parieurs de son côte, appelé à volonté par le marqueur de sa partie“ etc.

Drei russische Wurfspiele mit Knöcheln.

In meinem Aufsatze über das Fangsteinchenspiel (oben 16, 65) erwähnte ich, dass man in Astrachan mit fünf Schafknöcheln 'Altschiki' spielt. Hier kann ich über drei andere russische, in Astrachan übliche Spiele mit Schafknöcheln berichten, bei denen es sich jedoch um Werfen nach dem Ziele handelt.

I. Altscha.

Vorzugsweise von Knaben gespielt. Die Anzahl der zum Teil gefärbten Knöchel richtet sich nach Anzahl und Wunsch der Beteiligten. Die Knöchel werden gewöhnlich mit der von Ostern (d. h. vom Eierfärben) übriggebliebenen Farbe gefärbt. Unser Beispiel führt zwei Spieler vor: X. und Y.

„Wieviel werden wir stellen? Zu eins, zu zwei, zu fünf?“ Es sind jedem höchstens sechs Knöchel gestattet. X. und Y. haben je zwei Knöchel gestellt, die hintereinander stehen. Ihre Wurfknöchel, die mit Blei gefüllt sind,[1]) müssen vorschriftsmässig in der rechten Hand gehalten werden. Der Daumen ruht auf der Knöchelfläche, die tagan heisst, d. i. die einigermassen glatte (und geglättete) Fläche, die auf der Abbildung oben 16, 65 als 2 bezeichnet ist; der Zeigefinger auf altscha, d. i. die entgegengesetzte, ausgehöhlte Seite (oben 16, 65 als 1 bezeichnet). Man hat den Knöchel sehr locker zu halten, aber nur in seiner vorderen Hälfte, und ihn so lange wie ein rollendes Rädchen sich drehen zu lassen (wobei der dritte Finger unterwärts nachhilft), bis man sich sicher fühlt, die vier (oder mehr) aufgestellten Knöchel zu treffen. Bevor das eigentliche Spiel beginnt, sind noch andere Fragen zu entscheiden.

1. X. wirft seinen mit Blei gefüllten Knöchel geradeaus vor sich hin, d. h. in der Richtung auf die aufgestellten Knöchel; Y. wirft hinterher. Stossen diese zwei Knöchel aus Versehen zusammen, so hält man sie der Länge nach nebeneinander | |, um mit ihnen zu würfeln. Derjenige, dessen Knöchel auf tagan oder altscha steht, beginnt nun das Spiel. Wenn sich die Knöchel nicht treffen, spielt derjenige zuerst, dessen Knöchel weiter von den vier aufgestellten liegt. Nach diesen vier Knöcheln wird geworfen.

Es kann nun

a) X. verfehlen. Y. schlägt einen Knöchel oder mehr heraus; er hat das Spiel gewonnen und erhält alle vier Knöchel.
b) Beide verfehlen. Dann fängt das Spiel von neuem an.
c) X. trifft sogleich und gewinnt alles.

Der Gewinner lässt, wenn nun das Spiel fortgesetzt wird, 2 der gewonnenen Knöchel als Einsatz stehen, 2 steckt er in die Tasche. Wer verspielt, muss aus seinem Vorrat die zwei Satzknöchel liefern.

2. Wenn einer der zum Beginn geworfenen Knöchel auf dem tagan steht, muss sein Besitzer einen Knöchel zusetzen, der seinen Platz rechts oder links von den vier aufgestellten Knöcheln erhält. Wenn jedoch der Knöchel auf altscha steht, dann erhält sein Besitzer von dem zweiten Spieler einen Knöchel. Falls viele spielen, haben alle jedem, dessen Knöchel auf altscha steht, je einen Knöchel zu liefern.

---

1) Der Knöchel ist etwa 70 *mm* weit durchbohrt; es ist gleich, in welcher Richtung und ob einmal oder mehrfach, ob durchgehend oder nicht. Das Blei erscheint wie ein eingeschlagener dicker Nagel.

2. Ssakāmane͡i.

Auch dieses Spiel ist besonders bei Knaben beliebt. Es können sich viele daran beteiligen; es seien aber hier nur zwei Spieler gedacht. Die Anzahl der Knöchel wird vorher bestimmt. Wer anfangen soll, hängt nur von Verabredung ab; Würfeln findet nur in Streitfällen statt. Es ist nicht üblich, die Wurfknöchel zur Entscheidung auszuwerfen wie beim Altschaspiel.

Zunächst wird ein etwa $1^1/_2$ *m* im Durchmesser aufweisender Kreis im Sande gezogen. X. nimmt zwei Knöchel und legt sie genau in die Mitte des Kreises. Y. legt zwei darüber. Wenn sehr viele Spieler sind, formt man den Bau meistens nicht mehr kreuzweise, sondern aufs Geratewohl. In jedem Fall jedoch wird streng darauf geachtet, dass es die Mitte des Kreises sei. Bei jedem Wurf soll man — aus verabredeter Entfernung — nicht nur diese aufgebaute Figur treffen, sondern es müssen auch allemal Knöchel aus dem Kreise fliegen; mindestens muss ein Knöchel hinausbefördert werden. Wurde gar kein Knöchel 'hinausgeschlagen', so hat man das Ganze, das wohl etwas oder mehr erschüttert wurde, wieder aufzubauen, wonach der nächste Spieler an die Reihe kommt. Hat X. vielleicht zwei Knöchel hinausbefördern können, so steckt er diese in die Tasche, um dann von der Stelle aus noch einmal zu werfen, wo sein Wurfknöchel liegt. Dann zielt er auf die liegen gebliebenen Knöchel. Er kann beide zusammen treffen. Trifft er aber nur einen, so muss er danach auf den zweiten zielen. Wenn er keinen trifft, dann zielt Y. nach den zweien. Y. 'schlägt' in diesem Falle vom Rand des Kreises aus, aber auch wenn nur ein Knöchel von X. weggeschleudert wurde. Dies geschieht auch, wenn viele Mitspieler und demnach viele Knöchel sind.

Wenn Y. gewonnen hat, sein Wurfknöchel aber zu weit vom Kreise entfernt liegt, so benutzt er den vielleicht dem Kreise näherliegenden Wurfknöchel von X., d. h. er zielt auf diesen, um ihn zu berühren. Durch das Berühren gewinnt Y. das Recht, seinen Wurfknöchel auf den vom 'feindlichen' Knöchel verlassenen Platz zu legen und den 'Verjagten' auf den Rand des Kreises zu stellen, um ihn mit seinem Wurfknöchel dort hinaus und aus dem gesamten Spielbereich zu treiben. (Vor Beginn des Spieles wird festgesetzt, wie oft dies feindliche Vorgehen — es kann nämlich sofort ein paarmal hintereinander ausgeführt werden, falls der feindliche Knöchel nicht fern genug flog — gestattet sei; gewöhnlich heisst es: dreimal). Wenn ein getroffener Knöchel (gleichviel wie viele noch stehen) auf den Rand des Kreises kommt, muss man mit ihm würfeln. Steht er dann auf altscha oder tagan, so steckt man ihn in die Tasche; steht er auf dschik oder bug, so legt man ihn wieder in den Kreis. Bei jedem Wurf, sowohl am Anfang wie mitten drin wie am Ende, muss man sagen: Ich will in den mane͡i treffen, d. s. die Knöchel innerhalb des Kreises; oder: Ich will in die ssakā[1]) treffen, d. i. der Knöchel eines anderen. Der zuerst Werfende kann nur in den noch unberührten mane͡i werfen.

3. Cidjátechaía.

Von Mädchen und Knaben, meist aber von letzteren, und von beliebig vielen Parteien gespielt. Wenn man beim Spielen sitzt, spricht man vom 'Sitzspiel'. Jeder nimmt einen, zwei oder mehr Knöchel, die nach Verabredung geworfen werden.

1) Sowohl bei Altscha wie bei Ssakāmane͡i heissen die Wurfknöchel ssakā.

Altscha ist das höchste und 'nimmt' die dschiks; bei tagan muss ein Knöchel 'aus der Tasche' zugelegt werden; wenn tagan und altscha zusammentreffen, so heisst es, der Spieler sei gestorben (man drückt sich aber drastischer aus) und könne nicht weiterspielen.

Berlin. Elisabeth Lemke.

Das ostpreussische Hölzchen- oder Klötzchenspiel.

In dem wertvollen und umfassenden Aufsatze über das Fangsteinchenspiel (oben 16, 64[2]) erwähnt Frl. E. Lemke u. a. auch das von ihr als ,polnisch' bezeichnete Bierki-Spiel.[1]) Es ist der gelehrten und um die Volkskunde Ostpreussens so verdienten Verfasserin dabei auffallenderweise entgangen, dass dieses Spiel, das eine besonders interessante und nach verschiedenen Richtungen hin merkwürdige Weiterbildung des alten Knöchelspiels[2]) darstellt, noch bis vor kurzem in dem grössten Teile von Ostpreussen ziemlich allgemein üblich gewesen ist, ja nach zuverlässigen Mitteilungen auch jetzt noch, wenngleich seltener und nur vereinzelt auf dem Lande, nach alter Art gespielt wird, auch wo niemals Polen hingekommen sind. So vor 20—30 Jahren nach den Berichten meiner Gewährsmänner, d. h. vor allem meiner Schüler und Kollegen, namentlich bei Wehlau, Zinten, Heiligenbeil, Drengfurt und im ganzen Süden der Provinz, noch gegenwärtig bei Rössel im Ermlande, in gewissen Teilen Masurens und im ostpreussischen Oberlande, zumal dem 'Holzlande', d. h. der Gegend der grossen Wälder im Kreise Osterode.

Ich bin in der Lage, nicht nur nach einem vollständigen Exemplar eines solchen Spieles vom Jahre 1905 (aus Alt-Marxöwen, Kreis Ortelsburg), das der Osteroder Gymnasialsammlung gehört, unter 1. eine Abbildung der dazu erforderlichen Klötzchen in $^2/_3$ Grösse zu geben, sondern auch nach genaueren Ermittlungen über das Spiel selber nachfolgendes zu berichten. Gebraucht werden dazu in der Regel 19 Paar Hölzchen oder Klötzchen, zusammen also 38 Stück. Eine wunderliche Zahl, die sich aber sehr einfach daraus erklärt, dass ein Paar 'doppelt gilt', also zusammen 20 Paar gerechnet werden müssen — wahrscheinlich weil beim Fünfsteinspiel meist ja vier Spieler tätig und für jeden derselben 5 Paar gerechnet wurden.[3]) Eine noch grössere Zahl als 38, wie sie der 'alte Pole' Frl. Lemke angab, entsprang, wie es scheint, nur persönlicher Liebhaberei oder willkürlicher Übertreibung, obwohl mir z. B. auch aus Thierberg, Kreis

---

1) Bierki, Plur. von Bierka, dem Dim. von Biera, bezeichnet ganz allgemein die Spielsteine, allerdings auch u. a. Schachfiguren, Damensteine usw. Die Abstammung des Wortes ist dunkel.

2) Auch im ostpreussischen Oberlande benutzten die Kinder früher mit Vorliebe beim Fünfsteinspiel gewisse vom Sonntagsbraten gerettete Schwanzwirbelknochen vom Schöps usw. Jetzt werden namentlich auch zu Knäueln zusammengebundene kugelförmige Schuh- oder flachrunde hörnerne Hosenknöpfe verwandt.

3) Eine Anlehnung an die 32 Figuren des Schachspieles erscheint weniger wahrscheinlich, wenngleich vielleicht ursprünglich bei der Gestaltung einiger Figuren (König!) auch gewisse Figurenpaare des Schachspieles vorgeschwebt haben mögen. Ob die vereinzelt vorkommende Bezeichnung Bauernschach oder Schachtspiel [!] sich auf das vorliegende Spiel bezieht, war nicht mit Sicherheit zu ermitteln.

Osterode, wo 'der Hirt, der Knecht und der Kutscher' das Spiel zusammen spielten (1904!) und der Knecht die Hölzchen selber geschnitzt hatte, berichtet wird, dass dieser 'immer die ganze Tasche voll' von solchen gehabt habe. Wodurch die Zahl immerhin beschränkt ist, wird sich unten ergeben.

Wie das Spiel von Kindern sowohl als von Erwachsenen jedes Alters gespielt wird, so werden auch die Figuren von den verschiedensten Verfertigern hergestellt, namentlich aber von alten Schäfern, von besonders geschickten Hirten- und Hüte-



1. Hölzchenspiel aus Alt-Marxöwen, Kr. Ortelsburg.

jungen, die viel Musse haben, zum Zeitvertreib, aber auch von Mägden, Schulkindern usw. Naturgemäss aus den dazu geeignetsten Holzarten, wie sie in der ostpreussischen Landschaft, zumal im nahen Walde, zur Hand waren. Früher öfters aus dem Holze des 'Spillbaumes', d. h. des richtigen Spindelbaumes (Euonymus europaeus, auch Pfaffenhütlein genannt), aus dem im benachbarten Russland, z. B. bei Bialystok, noch jetzt die Spindeln gefertigt werden und der nicht zu verwechseln ist mit der Prunus insititia, deren Früchte auch bei uns 'Spillen' genannt werden. Dessen Holz ist hart und zäh, aber fest und gut zu schnitzen. Oft auch aus Weidenholz, das weich und leicht zu bearbeiten und zumal, was sehr wünschenswert ist, besonders leicht an Gewicht ist, am richtigsten aber aus dem Haselstrauch! Der 'ist so schön weiss im Holz' und 'lässt sich am besten verzieren', wie auch Abb. 2 zeigt. Die in Abb. 1 abgebildeten, recht rohen Klötzchen sind freilich aus ganz gemeinem Kiefernholz!

Mit dem Schwinden der Fertigkeit des volkstümlichen Holzschnitzens, das ja sehr mannigfache Ursachen hat, ist allerdings nunmehr auch das Schnitzen dieser Hölzchen und damit auch das Spiel selber mehr und mehr geschwunden. Ursprünglich aber wurden die einzelnen Figuren mit einer gewissen Liebe und mit unverkennbarer Sorgfalt hergestellt und auch verziert, namentlich mit einem bodenständigen und originellen Kerbschnitt. Abb. 2, deren Originale aus der Gegend von Grasnitz, Kreis Osterode, stammen, gibt davon nur eine schwache Vorstellung. Die vier Seiten jedes Klötzchens mussten jede mit anderen Einkerbungen versehen werden, und man wetteiferte geradezu in der Erfindung der Muster und in der Mannigfaltigkeit der Verzierungen in dieser zwar primitiven, aber volkstümlichen Kunstübung.

Ein besonderer alteinheimischer Name des Spieles ist mir bisher noch nicht vorgekommen. 'Holzkespeel' im Natangschen ist natürlich nur die plattdeutsche Form der modernen 'gebildeten' Bezeichnung. Dagegen haben sehr viele, ursprünglich wohl alle einzelnen Figuren besondere Namen. Denn wie ein Blick auf Abb. 1 zeigt, sind sie zweifellos zum grössten Teil zurückzuführen auf die Bilder ganz bestimmter Gegenstände, worauf denn auch eben jene Namen meist hinzuweisen scheinen — wenngleich es natürlich nicht ausgeschlossen ist, dass



2. Hölzchenspiel aus Haselholz.

man auch nachträglich nach irgend einer Formenähnlichkeit neue Namen erfunden hat. Wie die Figuren selber, die ja in ihrer charakteristischen Eigenart möglichst leicht unterscheidbar sein mussten, sich an den verschiedensten Stellen in überraschend gleichmässiger Form vorfinden, sind denn auch die Namen der einzelnen Paare überall, wo das Spiel gespielt ward und wird, meist die gleichen. Bisher habe ich die folgenden ermitteln können: König (das mittelste Paar oben), Herzog, Mann, Weib, Schornsteinfeger, Säge (in runder und eckiger Form, siehe die am weitesten rechts und links liegenden Stücke), Bock und Stiefelknecht (das an beiden Enden schräg eingeschnittene und quergekerbte Paar), wobei mir freilich für manche Bezeichnungen jegliche Erklärung fehlt.[1] Die Zahl der Spieler kann von zwei bis zu acht betragen, meist sind es jedoch nur etwa drei bis fünf. Dass vier die Normalzahl gewesen zu sein scheint, ist schon oben bemerkt worden.

---

1) Nachträglich sind mir noch genannt worden: Kronprinz, Hund, Ziege (danach vielleicht Kos'chen = Zickleinspiel?), Dach und Halbdach, Stuhl, Mangelholz, einfacher und doppelter Stiefelknecht, Puppe, Semmel, Stiefel, Brett, Beil, Steckenpferd, Zeiderpfahl (Frischbier, Ostpreuss. Wtb. unter Tîder und zeidern) u. a. — Ein vollständiges, doch nur aus 13 Paaren bestehendes Spiel v. J. 1906, das ich nachträglich aus Thierberg, Kreis Osterode erhielt und dem Berliner Museum für deutsche Volkstrachten überwies, enthält folgende Figuren, die mehrfach von den sonstigen abweichen: je zwei 'Suwaden', d. h. Hexen, die doppelt gelten, Könige, Kronprinzen, Fischer, Hunde, Hündinnen, Bullen, Kühe, Pferdemähnen, Stampen, d. h. Graupen- oder Grützstampftröge, Stühle, Sägen und Tonoder Tombretter, d. h. seitliche Einsatzbretter von Leiterwagen (s. auch Tômbank bei Frischbier, Wtb.), alles bezeichnend für das ländliche 'Kulturmilieu' der Spieler.

Die Spielregel selber ist eine seit alters feststehende und in den verschiedenen Landschaften wiederum ganz merkwürdig übereinstimmende, so dass man versucht sein könnte, an einen einzelnen einstigen Erfinder des Spieles zu denken. Der Kern der Sache ist allerdings auch hier, dass von den mit der Handfläche emporgeworfenen Klötzchen möglichst viel mit dem Rücken der Hand aufgefangen werden müssen, doch müssen nun hier stets möglichst viele zusammengehörige Paare aufgefangen werden. Zunächst wird die Reihenfolge der Spieler festgestellt, indem jeder von ihnen sämtliche Klötzchen (danach ist Zahl und Grösse der letzteren eben eine beschränkte!) in die hohle Hand nimmt und möglichst viele davon mit dem Handrücken aufzufangen sucht. Wer dabei die meisten Paare aufgefangen hat, beginnt das Spiel, die andern folgen, je nachdem von ihnen mehr oder weniger Paare erwischt sind. Nun wird in derselben Weise fortgespielt. So lange der erste Spieler 'Paare fängt', darf er diese beiseite legen und weiterspielen; gelingt ihm ersteres einmal nicht, so hört er auf und der nächste beginnt in gleicher Weise mit allen Klötzchen zu spielen, bis seine Kunst ebenfalls einmal versagt — und so kommen der Reihe nach alle Spieler heran. Wenn auch der letzte einmal 'kein Paar gefangen hat', so versucht wieder der erste mit der verringerten Zahl der Klötzchen von neuem sein Heil und so fort, bis einer sämtliche Paare hat ausscheiden können und damit gewonnen hat. Wer alsdann die wenigsten Paare aufgefangen hat, der hat verloren und wird 'gestempelt', d. h. es wird ihm die gekerbte Querfläche oder auch wohl die scharfe Kante eines Klötzchens möglichst fest auf den Rücken der rechten Hand eingedrückt, und das ist dann, namentlich unter jungen Burschen und Mädchen, der Hauptspass. Dass um irgend einen ausgesetzten 'Preis' gespielt worden wäre, habe ich nicht erfahren.[1])

Osterode, Ostpr. Emil Schnippel.

Ein Johannisbaum in den Pyrenäen.

Von Sr. Exzellenz Herrn General Rathgen erhielt ich beifolgende Photographie eines Johannisbaumes mit nachfolgenden Begleitzeilen:

Bei der wunderbaren alten Kirche von St. Aventin près Luchon (Pyrénées), in deren Mauern gallo-römische Votivsteine mit Barbarennamen eingemauert sind ausser sonstigen römischen Baustücken, fand ich auch einen Johannisbaum. Eine dicke Tanne, etwa 8—10 *m* hoch, deren geschälter Stamm mit dem dünnen Ende eingegraben ist, während das dickere Ende aus dem Boden herausragt. Dieser ganze frei aufragende Teil des rindenlosen Holzpfahles ist durch zahlreiche, verhältnismässig dünne Längsstreifen, die von unten aus sich abgabeln oder zwieseln, so auseinander zerfasert, zerlegt oder gespalten, dass durch eingetriebene Holzkeile zwischen den Längsstreifen in der Mitte oder Achse des Baumstammes sich ein Hohlraum bildet; diese Längsfasern würden sich nach

---

1) [Beim Spänchenspiel der Litauer (Tetzner, Die Slawen in Deutschland 1902 S. 87) setzt jeder Mitspieler 5 Kopeken und nimmt dann der Reihe nach die 12 gleich kleinen und das grössere (Karalus) Holzspänchen in die hohle Hand, wirft sie in die Höhe, fängt sie mit dem Handrücken auf und wirft die aufgefangenen alsbald wieder hoch, um sie mit offener Hand aufzufangen. Wieviel Spänchen er aufgefangen hat, soviel erhält er Kopeken. Der König (Karalus) gilt 2, der König allein 12.]

oben ast- oder fächerförmig auseinander begeben, wenn sie nicht am oberen Ende ganz oben durch Blumengirlanden zusammengehalten würden, die sich von unten nach oben hinaufwinden und das zu oberst befindliche Kreuz schmücken. Der Baum wird am Johannistag feierlich aufgerichtet, bleibt das Jahr über



Johannisbaum aus St. Aventin bei Luchon, Pyrénées.

stehen und wird am Abend vor Johannis feierlich verbrannt. Die Geistlichkeit nimmt stellenweise an dieser Feier teil. Es soll dies allgemein verbreitete Sitte sein."

Es handelt sich also um einen Weihnachtsbaum der Sommersonnenwende; vgl. W. Mannhardt, Wald- und Feldkulte 1, 244. [Sébillot, Folklore de France 3, 401 f.]

Bad Tölz. Max Höfler.

Zum St. Coronagebet (oben 15, 423).

Schon in meinem 'Jahr im oberbayerischen Volksleben' S. 21 unterm 14. Mai habe ich angeführt, dass Coronakapellen an Orten mit Schatzsagen sich vorfinden; dass man in Oberbayern (also nicht bloss in Steiermark und Böhmen) zur hl. Corona um 99 000 Dukaten gangbare Münze bete und dass eine der drei heiligen Schwestern Corona heisst; dazu kann ich nunmehr einige Nachträge bringen.

In der Nähe von Gaissach (Bez.-A. Tölz) stand eine St. Coronakapelle an der Stelle, wo das Volk Schätze vergraben sein lässt; in der Nähe befinden sich vorgeschichtliche Gräber, ein 'Hell-Weg', ein 'heiliger Acker'; 1485 wird eine Wiese ebenfalls in der Nähe dieser eingegangenen St. Coronakapelle 'Schätzelin'

benannt; dazu kommt die Sage von kopflosen Gespenstern, vom umgehenden Landrichter usw. Die dortige Pfarrkirche (St. Michael) bewahrt noch einen Messkelch mit dem wertvollen Emailbilde der spanischen Benediktinerin, wie sie zwischen zwei Bäumen aufgehängt und auseinandergeschnellt, d. h. durch die auseinanderschnellenden Bäume zerrissen wird (nach der Legende i. J. 140). Die Märtyrerkrone machte sie zur 'Schatzmeisterin des Himmels'. Gaissach ist die älteteste Kirche des Isarwinkels. — Herr Expeditor Stadler in Simbach weiss von der St. Coronakapelle zu Arget bei Holzkirchen (Oberbayern) zu erzählen, dass dort der sog. 'Kroanetsschimmel' (Coronaschimmel) umgeht; das beste Fohlen der Rossherde geht dieser Kapelle zu und verhungert darin (ähnliches wird auch bei St. Georgskapellen vom Volke behauptet). Ein Schimmel, der vom Gewitter in die Kapelle getrieben wurde, wehrte dadurch eine Viehseuche ab. — Im niederbayerischen Koppenwahl bei Mainburg ist eine Kirche der hl. Corona, wo die Leute einen Gürtel aus Bronzeschienen umlegen und durch die Altarmensa schlufen, die hohl gemauert ist (Deutsche Gaue 1902, Heft 67—68, S. 88. V, 124), ein uralter medizinischer Ritus. — In Altenkirchen bei Frontenhausen, ebenso in Dingolfing befinden sich Coronakapellen. — Zu Plain bei Salzburg sind Aubet, Corona und Bevina die drei heiligen Schwestern. — Nach Angabe des Herrn Stadler betet man das St. Coronagebet 9 Tage hintereinander und stellt 12 Stühle um einen frischgedeckten Stuhl, um 99 000 Dukaten zu erhalten.

Es knüpft sich nach obigem der Bestand der St. Coronakapellen an Stätten, welche ehemals germanisch-heidnische Kultorte gewesen sein dürften, in deren Nähe Begräbnisstätten aus dieser Zeit die Veranlassung zu Schatzsagen gegeben haben werden.[1])

Bad Tölz. Max Höfler.

Badische Volksbräuche des 17. Jahrhunderts.

I. Wägen der Knaben.[2])

Die Speierer Protokolisammlung Nr. 7950 (1026) auf dem Karlsruher Generallandesarchiv, Liber Visit. gener. Cap. Ruralis Bruchsaliensis de anno 1683, S. 7 bietet unter Unter-Grombach (Amt Bruchsal) folgende 'Gravamina':

Pessima hic et scandalosa ac superstitionibus plena consuetudo ponderandi pueros, eos praesertim, qui phtysi consumuntur, his legibus:

1. Puer cujuscunque aetatis et status debet esse plane nudus, ne filum ei etiam in crinibus adhaerere, etiam in summo frigore.
2. debet imponi uni lanci in ecclesia parochali ante medium altaris summi,
3. Alteri lanci debet imponi pondus aequale purissimae siliginis,
4. a custode et non alio debet ponderari,
5. his praemissis verbis:

Gott grüsse Euch, ihr edle ritter,
Es kombt zu Euch ein armer Krippel,
Er bittet Euch durch den heiligen Geist,
Ihr wolt ihm von Gott erwerben sein gesunts bluth und fleisch.
Im namen Gott † deß Vaters, des † Sohnes und des † heyligen Geists. Amen.

1) [Coronagebete aus Deutschböhmen sind abgedruckt in der Erzgebirgszeitung 22, 230. 254 und bei A. John, Sitte, Brauch und Volksglaube im deutschen Westböhmen 1905 S. 307 f.; vgl. S. 282.]

2) [Vgl. Bartels, oben 13, 357—359. Über die Wilsnacker Sündenwage s. Breest, Märkische Forschungen 16, 149. 1881.]

6. has preces debet ter repetere, et post singulas facere profundam reverentiam altari.

7. nihil debet hinc exigere certe æditųus, sed relinquere singulorum discretae voluntati.

8. nudum puerum, ita nudum, tertio debet circum altare circumferre obstetrix atque post singulas circumgestationes orare unum Pater et Ave in honorem sanctissimae Trinitatis.

9. postera indutum puerum altari imponere atque una cum puero supra altare siliginem offerre ac recitare 5 pater et Ave. Quarum ceremoniarum si vel levifsima omitteretur, nihil omnino proficeret.

10. Praxin hanc modernus Ludimagister didicit a suo parente, 29 annis hujus loci ludimagistro, atque hic a praetore, praetor a curatoribus, ut modus ille hoc loco ita inoleverit, ut nec a pastoribus nec ab episcopo [von Speier] a 50 et pluribus annis inde abstrahi non potuerint, atque jam etiam in ipsa ecclesia, quando nos contra locuti, publice contra protestati, unde factum, ut qui corbes illas lineo obductas panno, una cum libra mox sub abitum nostrum in nostra praesentia fecerimus exuri, eos ad consistorium aut ipsum Em[inentissi]mum remitti pro licentia novae lancis. Afserentes offerre pondus agri in siligine etiam centies multiplicatum nos non inhibere, inhibere tantum cum hisce circumstantijs fieri. Posse proinde eos librare senes et juvenes in curia ac siliginem in ecclesia offerre, facere in ecclesia nos absolute nos [lies: non] posse permittere; posse eos ab altiori accipere potestatem id ipsum praestandi .....

2. Mailehen.[1])

Die Speierer Protokollsammlung Nr. 7952 ebenda (Abschrift von Nr. 7950, doch vollständiger), Pars II et III Visit. General. Capit. Rur. Marchiae Badensis, Weillerstadt, Bruchsall etc. de anno 1683, S. 173 berichtet:

Ad Rheinsheim (Amt Bruchsal). Superstitiones hoc loco gliscunt diversae .... Abusus in juventute mit dem lahntgenrufen [= Lehnchen rufen]. Quod fit hoc modo: Convenit juventus utraque una cum civibus et quotquot possunt domo abesse ad ingressum in sylvam, ubi duo designati duas ascendunt arbores sibi invicem respondentes, alijs sub illis haerentibus, fitque hoc loco pridie S. Georgij [23. April], quando horum unus altissima voce incipit in hunc modum:

Höret ihr burger vberall,
Wafs gebeutet Euch des Königs hochwürdiger marschall!
Wafs er gebeut, vndt dafs soll sein.
Ex[empli] causa: Hanß Claufsen soll Margreten lols [? loos] buhler sein.
Drei schritt ins Korn, undt drey wieder zurück,
Vber ein jahr gehet es ein braut herauß.

Hac ratione omnibus solutis, tam viduis quam alijs, suum assignant procum et saepe non absque gravi laesione famae et causa gravium dissidiorum, imo turpitudinum, cum procus teneatur illam curare in symposijs, saltu etc., illa suo proco offer[en]te flores.

Ettlingen (Baden). Otto Heilig.

1) [Über die Mailehen oder Mädchenversteigerung vgl. Uhland, Schriften 3, 390. Böhme, Geschichte des Tanzes 1, 153. Erk-Böhme, Liederhort 2, 733. 643. Mannhardt, Wald- und Feldkulte 1, 449–455. Hess. Blätter f. Volkskunde 1, 72. 221 (Lehen ausrufen 1599 im Nassauischen). Schweiz. Archiv f. Volksk. 6, 195. Zs. f. rhein. Volkskunde 2, 317. 3, 248.]

Sagen von Tautenburg.

Das Dörfchen Tautenburg, neuerdings als Sommerfrische viel aufgesucht, liegt im osterländischen Teile des Grossherzogtums Sachsen-Weimar, wenige Kilometer östlich von der Saale, und ist auf allen Seiten von den bewaldeten Höhen des Tautenburger Forstes umgeben. Um eine vorspringende hohe Bergzunge, auf deren Spitze sich die Überreste des alten Schlosses der Schenken von Tautenburg befinden, hat sich der Ort angesiedelt und dadurch eine charakteristische Hufeisenform angenommen. Die stille Waldeinsamkeit ist der Sagenbildung und Sagenerhaltung günstig gewesen, und so habe ich während eines Aufenthaltes dort aus dem Munde verschiedener Bewohner eine Reihe von Sagen des Schlosses und des Forstes aufzeichnen können, die hier, vermehrt um einige aus der ortsgeschichtlichen Literatur, den Lesern dargeboten seien.

1. Der Bau des Schlosses Tautenburg soll ursprünglich nicht auf seiner jetzigen Stelle beabsichtigt gewesen sein, sondern südöstlich davon im Forstorte 'Salzkopf'. Es wollte jedoch nicht gelingen, dort etwas aufzurichten, denn so sehr sich auch die Bauleute mit ihrer Arbeit Mühe gaben, jeden Morgen war ihr Werk zusammengeworfen und zerstört. Da unterliess man den Bau an dieser Stelle und führte ihn auf dem Burgberge aus, wo er ohne Anstoss vonstatten ging. Auf dem 'Salzkopf' aber sieht man noch jetzt zwei wallartige Steinkreise, die von dem angefangenen Bau herrühren sollen.[1]) (Mündlich.)

2. Am Milchkeller auf dem Tautenburger Schlosse ward früher oftmals die Erscheinung einer weissen Frau beobachtet. (Bericht des Amtsverwalters Götz von 1698. Vgl. Mitzschke im Naumburger Kreisblatt 1879 Nr. 146 u. 149, und in der Zeitschrift des Vereins für thüring. Geschichte n. F. 2, 271.)

3. Im Schlosse Tautenburg traf um 1665 der damalige Ortspfarrer, als er zur Mitternachtszeit einmal das leere Tafelgemach betrat, zwei grosse brennende Lichter auf der Tafel an, so dass er „einen trefflichen Schauer“ davor bekam. Ungefähr zu derselben Zeit wurden über diesem Tafelgemache sieben lange Zinnen eingerissen. In einer derselben fand man einen „grossen Klump“ von allerhand Schlüsseln. Seitdem hat es im ganzen Schlosse über ein Jahr lang „kontinuierlich gespuket und sehr irre gegangen“, bis man an Stelle der weggerissenen Zinnen einen neuen Turm erbaute. (Bericht des Amtsverwalters Götz von 1698. Vgl. zu Nr. 2.)

4. Der nachmalige Amtsverwalter von Tautenburg, Johann Jakob Götz, spielte als Knabe um das Jahr 1665 einmal mit seiner Schwester im Schlosshofe zu Tautenburg am Weinkeller. Als er da die Erde aufgrub, kamen plötzlich die schönsten Perlen in unzähliger Menge zutage, so dass der ganze Platz weiss aussah. Die Herrlichkeit verschwand aber sehr schnell wieder, als Götzens Schwester unter lauten Verwunderungsrufen hinzulief. Nur fünf Perlen, die der Knabe schon ergriffen hatte, wurden erhalten und viele Jahre lang aufbewahrt. An derselben Stelle des Schlosshofes beim Weinkeller, und ebenso beim sogen. 'Schwarzen Gewölbe', in dem die Leiche Christians, des letzten Thüringer Schenken von Tautenburg, 1640—1647 auf der Bahre gelegen hatte, schlug bei verschiedenen Versuchen 1698 die Wünschelrute, in wessen Händen sie sich auch befand, sehr heftig auf den Boden. Es wurde daraufhin an diesen Stellen nach Schätzen gegraben, aber erfolglos. (Bericht des Amtsverwalters Götz von 1698. Vgl. zu Nr. 2.)

---

1) Wahrscheinlich die Stätte, auf der vorzeiten das Gericht für die Umgegend gehegt wurde. Vgl. Lehfeldt, Bau- und Kunstdenkmäler des Amtsgerichtbezirks Jena 1888 S. 206.

5. Vom Schlosse Tautenburg soll ein unterirdischer Gang nach drei Häusern am Fusse des Schlossberges, ein anderer bis zum Nachbardorfe Frauenpriessnitz geführt haben. (Mündlich. — Stölten, Wanderfahrt nach Dornburg und Tautenburg S. 32 = 2. Aufl. S. 36.)

6. Als das alte Bergschloss Tautenburg 1780 niedergelegt ward, versenkte man, wie die Sage berichtet, drei goldene Glocken, die sich dort befanden, in den tiefen Brunnen und schüttete diesen zu. In stillen Sommernächten hört man seitdem oftmals leises Glockengeläute aus dem Schlossberge hervordringen. Ein armer Ortsbewohner, der nach den goldenen Glocken grub, wurde durch das stärker und stärker werdende Geläut von seiner nächtlichen Schatzgräberei verjagt. (Mündlich. — Stölten, Wanderfahrt S. 32 = 2. Aufl. S. 36.)

7. Im Forstorte 'Rod', zwischen Dorndorf und Tautenburg, ist es nicht recht geheuer. Häufig haben Wanderer, die zur Nachtzeit dort durchgegangen sind, ein Licht wie das einer Laterne über dem Boden schweben sehen. Das Licht bewegt sich hin und her, bald ist es mehr unten, bald erhebt es sich bis zu 3 *m* Höhe über den Boden. Es begleitet die Wanderer in der Richtung nach dem Forstorte 'Toter Mann' zu. Ein Forstbeamter, der mit seiner Tochter einmal spät am Abend die Stelle passierte, sah die Erscheinung auch und ging mit dem Gewehr darauf zu, aber ehe er das Licht erreichen konnte, war es erloschen. Von Sachverständigen ist die Stelle bei Tage nach phosphoreszierenden Stoffen abgesucht worden, ohne dass etwas zu entdecken gewesen wäre. Andere Leute haben bei späten Wanderungen durch das 'Rod' und weiterhin durch die 'Schetteln' bis in die Nähe von Tautenburg etwas Geheimnisvolles, Unnennbares, Geisterhaftes gespürt, das immer dicht neben ihnen einherschwebte. (Mündlich.)

8. Einstmals stand ein Forstaufseher zur Abendzeit im Forstort 'Unterer Steinweg' bei Tautenburg auf dem Anstande, um wilde Kaninchen zu erlegen. Plötzlich erhob sich wenige Schritte von ihm entfernt wie aus dem Boden hervorgezaubert die Gestalt eines weissen Mannes und blieb unbeweglich stehen. Tödlich erschrocken zuckte der Aufseher zusammen, aber nach kurzer Zeit war die weisse Gestalt wieder verschwunden. Auch andere Leute aus der Umgegend sind an derselben Stelle durch die gleiche Erscheinung in Schrecken versetzt worden. (Mündlich.)

9. Aus der oberen Öffnung der hohlen 'alten Eiche' am Forstorte 'Tongruben' südwestlich von Tautenburg sieht man zuweilen in den heissen Mittagsstunden den Kopf und Oberkörper eines schönen blondlockigen Knaben hervorragen, der in jeder Hand einen Tonziegel hält. Die Erscheinung ist immer nur von kurzer Dauer. (Mündlich.)

10. Die Zietschkuppe am Südende des Tautenburger Forstes oberhalb des Dorfes Löberschütz soll vorzeiten eine heidnische Opferstätte gewesen sein. (Stölten, Wanderfahrt S. 43 = 2. Aufl. S. 48.)

11. Ein alter Kreuzstein[1]) im gleichnamigen Forstorte bei Tautenburg bezeichnet, wie die Sage will, den Punkt, auf dem vorzeiten zwei Jäger einander erschossen haben. Nach anderer Erzählung liegen dort Offiziere mit ihren Soldaten begraben. (Mündlich.)

12. Am Vogelgrunde, der sich südostwärts von Tautenburg im Walde hinzieht, liegt unmittelbar vor dem Dorfe der Forstort 'Kriegsgründchen'. Es soll in diesem Namen die Erinnerung an Kämpfe und eine Belagerung des Schlosses ums

1) Eine Abbildung des Steines bei Lehfeldt, Bau- und Kunstdenkmäler des Amtsgerichtsbezirkes Jena S. 206.

Jahr 1180 fortleben. Über die auffällige Benennung des angrenzenden Forstortes 'Heiliges Grab'[1]) hat sich keine volkstümliche Überlieferung erhalten. (Stölten, Wanderfahrt S. 24 = 2. Aufl. S. 27.)

13. In glühend heisser Sommerszeit weidete einmal ein Schäfer seine Herde im 'Sperbergrunde' des Tautenburger Forstes. Weit und breit gab es kein Wasser, und die Schafe waren schon dem Verschmachten nahe. Da griff der Hirt mit der Hand an ein felsiges Gestein und sagte: „Ach wollte doch Gott aus diesen Steinen Wasser für meine armen Schafe fliessen lassen!" Und siehe, sogleich sprudelte aus dem Gestein ein dünner Quell, an dem die Schafe ihren Durst löschen konnten. Dieser Waldquell heisst das 'Sperberbörnchen'. Er steht trotz seiner geringen Wassermenge im Rufe der Unversiegbarkeit. Als in dem überaus dürren Sommer 1842 alle Quellen der Umgegend vertrockneten, soll das 'Sperberbörnchen' sein Wasser unverändert weiter gespendet haben. (Mündlich.)

Weimar. Paul Mitzschke.

Volkslegenden aus dem Böhmerwald und dem Kuhland.

1. Die Mutter des heiligen Martin.[2])

Die Mutter des heiligen Martin war eine grosse Sünderin. Sie wurde nach ihrem Tode in den äussersten Abgrund der Hölle verstossen und litt grosse Pein. St. Martin aber betete so inständig für seine Mutter, dass Gott sie bei jedem Gebete des Sohnes im Höllenschlunde ein Stückchen emporschweben liess. Bald konnte St. Martin wahrnehmen, wie sie, die Hände gefaltet, immer näher kam. Doch an den Saum ihres Kleides hatten sich ein paar arme Seelchen angehängt, um mit ihr der Erlösung teilhaftig zu werden; und wie die Mutter dies bemerkte, löste sie die gefalteten Hände und streifte die Seelchen vom Rocksaume ab, so dass sie traurig in die Hölle zurückflatterten. Die Sünderin glaubte jetzt leichter emporsteigen zu können; aber sie fiel alsbald mit entsetzlichem Gepolter zurück in den Abgrund. — (Erzählt von J. Bäuml in Konraditz.)

2. St. Peter und Nährvater Joseph.

St. Peter hat, wie bekannt, die Torschlüssel des Himmelreiches. Er ist für die Eingelassenen verantwortlich und nimmt sein Amt sehr genau. Trotz seiner Pünktlichkeit bemerkte man einst verdächtige Gestalten vor dem Throne Gottes. Petrus kannte sie nicht; er hatte sie nicht hereingelassen. Darob grosser Aufruhr in des Himmels Höhen. Wie kamen die Unwürdigen herein? Ein flatterndes Engelchen konnte Auskunft geben: Nährvater Joseph kann auch im Himmel sein Handwerk nicht lassen, und in seiner mürrischen Weise hat er sich ein Pförtchen gezimmert, ohne es jemand zu melden. Während der Arbeit waren nun einige arme Seelen durch die Öffnung hineingeschlüpft, ohne dass St. Joseph, in seine Arbeit vertieft, es bemerkt hätte. Jetzt ist das Pförtlein wohl fertig, und kein Unwürdiger darf hinein; denn nur St. Joseph und die Gottesmutter haben den Schlüssel. — Aber der Himmelspförtner fühlte sich gekränkt und stellte den heiligen Joseph zur Rede: er allein habe die Schlüssel, kein anderer dürfe das

---

1) Von der Wallfahrt eines Schenken von Vargula-Tautenburg nach dem heiligen Grabe berichtet eine Sage bei Witzschel, Sagen aus Thüringen 2, 43 Nr. 42.

2) [Dasselbe wird sonst von der Mutter des h. Petrus erzählt; vgl. R. Köhler, Aufsätze über Märchen und Volkslieder 1894 S. 50.]

Himmelreich öffnen, und das neue Pförtlein müsse verrammelt werden. Doch da kam er schön er an. — „Wenn ihr mir mein Pförtlein nicht lasset, so nehme ich meine Braut und das Jesukind und wandere zum zweiten Male nach Ägypten,“ murmelte St. Joseph in seinen Bart. Bestürzt zog sich Petrus zurück; denn was wäre das Himmelreich ohne die Königin mit dem Jesusknaben! So blieb das Pförtlein bestehen. Und wer durch das grosse Himmelstor sich nicht traut aus Angst vor dem zornmütigen Petrus, vertraut sich der Himmelskönigin oder dem heiligen Joseph an. Sie gewähren noch heute Einlass, allerdings nach genauer, doch milder Prüfung. — (Aus dem Kuhland).

3. St. Anton der Nothelfer im Himmelreiche.[1])

Die durch St. Joseph Eingelassenen betrugen sich in der himmlischen Gesellschaft ganz sittsam, so dass sie bleiben durften, obwohl sie Petrus früher durchaus hinausbringen wollte. Aber nach der Rede St. Josephs verflog seine Hitze gerade so wie damals, als der Herr gebot: „Stecke dein Schwert in die Scheide!“ und mit der Zeit beruhigte er sich ganz.

Einer jedoch war nicht zu brauchen in des Himmels Räumen. Es war ein Jude, und nach seiner Erdengewohnheit blieb er nicht bloss beim Bewundern und Betasten der goldenen Stühle und Einrichtungen des Himmels stehen, sondern er schabte auch gern ein bisschen Gold ab, wenn er sich unbemerkt glaubte. Obwohl schon einige Male verwiesen, setzte er seine Gepflogenheit bald wieder fort; ja selbst der Goldschaum der Engelsflügel und der Thron Gottes war vor ihm nicht sicher. Alles klagte über die Unart; doch einen Gewaltstreich wagte niemand aus Rücksicht für den gütigen Nährvater. In Güte ging aber der Eindringling nicht.

Da klagte Petrus dem heiligen Antoni seine Not. „Wir werdens schon machen,“ war des Findigen Rede. Schnell war die grosse Trommel zur Hand, (St. Antons Lieblingsinstrument, weil sie nur „an Ton“ hat), und lustig fing er an zu musizieren, dass bald das ganze Himmelreich auf den Beinen war. „Was ist los?“ fragte jeder. „Vor dem Himmelstore heute nachmittags 1 Uhr grosse öffentliche Lizitation von im Himmelreiche abgebrauchten alten Gold- und Wertsachen!“ rief St. Anton und eilte weiter mit der Kunde. Jeder lachte, keiner aber wusste dies zu deuten. Doch der Erfolg blieb nicht aus. Zu St. Peter kam der Jude und bat flehentlich: „Lass mich auf ein Stündchen hinaus! Kann doch ein Geschäft nicht versäumen.“ Flugs war die Tür offen, der Jude draussen; aber herein kam er nicht mehr, weder durch die Türe noch durch die Pforte. — Und wer auch an Maria und Joseph sich nicht wagt, der versuche es getrost beim heiligen Antoni; denn er wirds schon machen.

4. St. Anton und der Regimentstambour.

Ein Regimentstambour hatte bei seinen Musikproben die üble Gewohnheit, bei dem kleinsten Fehler seiner Kapelle zuzurufen: „St. Peter! du Schafskopf, fis, fis!“ oder „Marand-Joseph, sancta simplicitas, pianissimo!“ Doch wenn bei der Generalprobe alles klappte, so pflegte er zu sagen: „Gott sei Dank und Anton von Padua — ist gut.“ All dies wiederholte sich viele, viele Male, ersteres natürlich mehr bei der Rekrutenabrichtung, letzteres im Verlaufe des Jahres.

Endlich starb der Regimentstambour und wurde mit allen militärischen Ehren begraben. Als er nun zum Himmelstor kam, ohne an seine Beleidigungen des

1) [Vgl. R. Köhler, Aufsätze S. 55f.]

Himmelspförtners zu denken, öffnete St. Petrus bloss das Schiebfensterchen und rief: „Na, na, so ein Schafskopf bin ich nicht, dass ich dich jetzt noch in den Himmel einlasse.“ Aber der Tambour liess sich nicht abschrecken, sondern ging mit dem bestürzten Murmeln: „Sancta simplicitas!“ zur Pforte des hl. Joseph. Doch auch dieser sah ihn scheel an und sagte: „Eine so heilige Einfalt bin ich auch nicht, dass ich dir öffne.“ — „Hl. Anton von Padua, ist gut,“ meinte der entschlossene Soldat, „ich gehe auf die grüne Wiese zu den Juden und Ungetauften.“ Doch Anton von Padua hatte ihn gehört. Solch einen Verehrer mochte er im Himmelreiche nicht missen; flugs nahm er seine grosse Trommel, ging vors Himmelstor, und bald wurden die beiden Musiker handelseins. Ein Trommelfell wurde abgeschraubt und, nachdem der Tambour hineingeschlüpft, notdürftig wieder geschlossen. Keuchend kam St. Anton mit der schweren Trommel ins Paradies zurück und liess dort den fast Atemlosen wieder heraus. Seitdem hört man die Trommel St. Antons bei starkem Gewitter ganz besonders wohlgestimmt erklingen; und das ist das Verdienst des Regimentstambours im Himmelreiche.

5. Die Beterin vor St. Antons Bild.[1])

Ein hübsches, aber wählerisches Mädchen, das, nachdem es manchen Korb ausgeteilt, zum Schluss sitzen geblieben war, wandte sich in seiner Not an den heiligen Anton, der in der Ortskirche nicht nur ein schönes Altarbild, sondern auch eine lebensgrosse Statue auf hohem Sockel hatte. Oftmals zündete sie hier ein Kerzlein an und betete laut und inbrünstig: „Heiliger Antoni, du Kirchenpatron, führ mich in den Himmel; doch zuvor gib mir an Mon!“

Lange war ihr Flehen umsonst. Endlich fiel dem Kirchendiener, einem hinkenden Witwer, die demütige Frömmigkeit des Mädchens auf. Neugierig stellte er sich hinter den starken Sockel und vernahm da ihr lautes Gebet. Schnell entschlossen übernahm der Kirchendiener die Stelle des schweigsamen Heiligen und murmelte feierlich: „Habe nur noch einen Witwer zu vergeben!“ dass es im leeren Kirchenraume wie eine Stimme von oben klang. Sprachlos stand die Magd und sah sich scheu um. Doch da sie niemanden gewahrte, rief sie schnell gefasst: „Ok nur an Moa, a Mandle, a süsses Stück vo an Mandle!“ Da trat der Kirchendiener rasch hervor, umarmte die Betroffene, und das Paar wurde bald einig.

6. Noch etwas von St. Petrus und St. Joseph.[2])

Ein Bauer war ohne Beichte und letzte Ölung gestorben. Da er sonst recht und schlecht gelebt hatte, verlangte er Einlass in den Himmel. St. Petrus fragte nach dem Beichtzettel. „Es ging nicht,“ sagte der Bauer, „der Tod kam zu schnell.“ Da es aber ohne Nachlass der Sünden unmöglich ist, ins Himmelreich einzugehen, rief St. Petrus ein Engelchen, das einen Priester aus dem Himmel zum Beichthören holen sollte. Bald kam dieses zurück: „Es ist keiner zu finden.“

St. Peter war darüber erstaunt, wollte aber die Vorschrift nicht übertreten, und traurig zog der biedere Landmann weiter. Am Pförtchen sassen aber Maria und Joseph; die hatten einst auf der Reise nach Jerusalem und Bethlehem bei einem Bauer im Stalle Unterkunft gefunden, darum riefen sie den armen Landmann freundlich herbei und hiessen ihn eintreten.

---

1) [Vgl. die Anmerkung zu Val. Schumanns Nachtbüchlein 1893 Nr. 92 und Frey, Gartengesellschaft 1896 S. 284.]

2) [Vgl. Merkens, Was sich das Volk erzählt 2, Nr. 38. 1895.]

7. Der Schneider im Himmel.[1])

Ein Schneider kam zum Himmelstor. St. Petrus aber wollte ihn nicht einlassen und verstattete ihm auf vieles Bitten nur, durch die halbgeöffnete Himmelstür zuzusehen, wie Gott Vater, von den heiligen Engeln begleitet, einen Umzug im Himmel hielt. Wie nun St. Peter die schuldige Reverenz machte und nicht auf den Schneider achtete, schlüpfte dieser eilig durch die Torspalte in den Himmel, was ihm bei seiner Schlankheit keine grosse Mühe machte. Im Himmel angekommen, bewunderte der Eindringling die Herrlichkeiten. Zuletzt blieb er beim goldenen Thronsessel des Himmelsvaters stehen und setzte sich keck darauf. Sogleich nahm er alles wahr, was auf Erden vorging. Unter anderem bemerkte er auch seinen Nachbar, der über den Zaun stieg, um aus des Schneiders Garten Kraut zu stehlen. Da fasste diesen der Zorn. Doch sein Rufen war vergebens; so weit reicht eine Menschenstimme nicht. Nun suchte er nach einem Stein, um nach dem Diebe zu werfen, fand aber keinen. In seinem Grimme fasste er den goldenen Fussschemel vor dem Gottesthrone und schleuderte ihn auf die Erde hinab.

Kaum war dies geschehen, so packte ihn die Furcht, und er versteckte sich hinter dem Throne, um so mehr als er Gott den Herrn selbst nahen sah. Dieser wollte nach dem Umgange wieder ein wenig auf dem Thron ausruhen und zugleich die Welt übersehen und bemerkte alsbald das Fehlen der Schemelstufe. Da niemand wusste, wohin der Schemel gekommen, so wurde St. Peter gerufen, ob er nicht Auskunft wisse. Mit Schrecken erinnerte sich der Himmelspförtner des Schneiders, ob der sich nicht eingeschlichen und die Untat vollführt hätte. Bald war der Missetäter entdeckt und dem Herrn vorgeführt. Zitternd gestand der Arme seinen Zorn und die darauf folgende übereilte Handlung. Gottvater aber sagte ihm hierauf nur mild verweisend: „Wenn ich bei jedem ‘Petersfleck’, den du in deine ‘Hölle’ gesteckt hast, etwas vom Himmel hinabgeworfen hätte, so wäre wohl schon das ganze Himmelreich ausgeräumt.“

8. Der Schuster im Himmel.[2])

Auch ein Schuster kam zum Himmelstor. Umsonst war sein Bitten um Einlass, da er manches auf dem Gewissen hatte; aber er bat so flehentlich, dass der Himmelspförtner ihn endlich durch die halbgeöffnete Tür in die himmlische Herrlichkeit hineinsehen liess. Voll Erstaunen oder mit Absicht liess der Schuster seinen runden dreibeinigen Sessel, von dem er sich selbst auf der weiten Reise nicht hatte trennen können, durch den Torspalt in den Himmel hineinrollen. Inständig bat er jetzt St. Petrus, ihm sein Eigentum wieder herauszugeben. Dieser jedoch wollte den mit Pech und Schusterpapp beschmierten Sessel nicht in die Hand nehmen und sagte: „Hol dir ihn selbst und schau, dass du weiter kommst! Den Duft kann man bei uns nicht gebrauchen.“ Mit einem Satz war der Schuster im Himmel und setzte sich auf seinen Stuhl. „Wirst du bald hinausgehen,“ rief erbost Petrus; aber Meister Pech schrie frohlockend: „Ich sitz auf meinem Eigentum, ich sitz auf meinem Eigentum.“ Und da ihn niemand anzurühren wagte aus Furcht, sich mit dem Pech die Finger zu beschmieren, blieb der Schuster im Himmel sitzen.

---

1) [Vgl. Grimm, KHM. 35. Frey, Gartengesellschaft 1896 Nr. 109. Wickrams Werke 3, 392 zu Nr. 110.]

2) [Vgl. R. Köhler, Aufsätze S. 54. 59.]

9. St. Petrus und der Reitersmann.[1])

Ein Reitersoldat (der Sage nach soll es sogar der berühmte Preussenkönig Fritz gewesen sein) sprengte lustig auf der Landstrasse einher, obwohl er nur 3 Böhm (böhmische Groschen) in der Tasche hatte. Da lag im Strassengraben ein Bettler, der betete so andächtig, dass der Reiter ihm einen Böhm zuwarf und fröhlich weiterritt. In kurzer Zeit bemerkte er wieder einen Bettler, der noch bedürftiger schien. Gutherzig warf ihm der Reiter den zweiten Groschen zu, er selbst werde sich mit dem letzten schon zurecht finden. Aber bald darauf traf er nochmals einen Bettler, der ihm so elend vorkam, dass er ihm mitleidsvoll den letzten Böhm opferte. Freilich hatte er nun eine weite Strecke zurückzulegen und war ohne Wegzehrung. Zu seinem Staunen hielt ihn der Bettler an und sprach: „Ich bin der erste, der zweite und der dritte Bettler in einer Person und habe dich nur angesprochen, um dein Herz zu prüfen; denn ich bin der heilige Petrus. Zum Lohne für das gute Herz, das du bewiesen, sind dir drei Wünsche gewährt. Wünsche dir also etwas!“ Der Reiter sagte: „So wünsche ich mir eine Pfeife Tabak.“ Sogleich fühlte er die dampfende Pfeife zwischen seinen Lippen. Petrus aber sprach: „Wie du siehst, ist dein erster Wunsch schon erfüllt. Wünsche dir etwas anderes, besseres!“ Flott wünschte der Reiter ein Kartenspiel. Auch dieser Wunsch ward prompt erfüllt. „Nun den dritten Wunsch,“ rief Petrus, „vergiss aber das Beste nicht!“ Ohne lange zu zögern, wünschte Fritz sich einen Sack, der alles festhalte, was er hineinwünsche. Im Nu hing der Sack am Sattel, der Bettler aber war verschwunden.

Sorglos trabte der Reiter fort, bis es Abend wurde. Da kam er in einen dichten Wald, doch nirgends war ein Unterkunftsort zu sehen. Er kletterte deshalb auf einen hohen Baum und hielt Umschau. Richtig sah er in der Ferne ein Licht. „Auf das musst du zugehen!“ dachte er, und um die Richtung nicht zu verfehlen, warf er seinen Hut gegen den Lichtschimmer vom Baume herab. Unten angekommen, hob er den Hut auf und ritt in der Richtung weiter, bis er zu einer alten Burg kam. Mit Mühe fand er in dem verfallenen Gebäude das Gemach, in dem das Licht brannte, und bemerkte dort einen Tisch, einige Stühle und eine annehmbare Lagerstätte. Nun band er sein Pferd an und kaute dann an seinem Brote. Da sprangen plötzlich drei Teufel herein, die ihn angrinsten und aufforderten, mit ihnen Karten zu spielen. „Gut,“ sagte er furchtlos, „aber ich spiele nur mit meinen Karten.“ So setzten sich die Spieler, und Fritz gewann mit den Karten des heiligen Petrus fortwährend, bis die Teufel unwillig wurden und mit ihm zu balgen anfingen. Schon war er nahe daran, zu unterliegen, als er ausrief: „Marsch in meinen Sack!“ Sogleich staken die Teufel drinnen; der Reiter band den Sack zu und bearbeitete ihn nach Herzenslust mit Fäusten und Füssen, mit Säbel und mit Sporen, bis die armen Teufel um Gnade baten. Da öffnete er den Sack, und die Teufel fuhren voller Beulen, zerstossen und zerkratzt eilends zur Hölle. Fritz legte sich nieder und gelangte des anderen Morgens wohlgemut wieder unter Menschen und glücklich an seinen Bestimmungsort. Dann lebte er fleissig bei seinen Geschäften in den Tag hinein.

Eines Tages klopfte ihm der Tod auf die Schulter und sprach: „Komm mit!“ „Warte ein bisschen,“ sagte Fritz, „ich muss mir noch meinen Sack holen.“ Kaum hatte er diesen gefunden, als er rief: „Marsch hinein!“ Alsbald lag auch schon der Tod im zugebundenen Sack in einem Winkel. Natürlich konnte jetzt

1) [Vgl. Grimm, KHM. 81. Köhler, Aufsätze S. 61. Bolte, Zs. f. dtsch. Phil. 32, 369. Oben 16, 99¹.]

niemand mehr sterben, und es wurden bald soviel Menschen auf der Erde, dass einer neben dem anderen kaum stehen konnte. Die damit verbundene allgemeine Not ging Fritz zu Herzen; er erinnerte sich des gefangenen Todes und gab ihn wieder frei. Sogleich brach eine furchtbare Seuche aus, und alles starb, was während der Gefangenschaft des Todes demselben hätte anheimfallen sollen; Fritz aber blieb am Leben, weil sich der Tod an ihn nicht heranwagte. Da er aber jetzt allein dastand ohne Freund und seinesgleichen, wurde er des Lebens überdrüssig. Er erinnerte sich seines guten Freundes, des heiligen Petrus, sattelte seinen Schimmel und ritt zur Himmelstür. Petrus aber wollte ihn nicht einlassen. „Habe ich dir nicht gesagt: Vergiss das beste, die Seligkeit, nicht! Jetzt kann ich dir nicht helfen," sagte der Heilige und schlug die Himmelstür zu. Entschlossen wanderte nun Fritz der Hölle zu. Dort aber hielten gerade seine drei Teufel Wache. Kaum hatten sie ihren Mitspieler erblickt, so flog die Höllenpforte dröhnend zu. Sie fürchteten eine neue Auflage der Prügel und hatten doch die alten noch in zu guter Erinnerung.

Traurig ritt Fritz zu St. Petrus zurück. Dieser wollte abermals nicht öffnen. Da jedoch gerade ein Zug selig Verstorbener nahte, musste er diesen doch das Himmelstor aufmachen. Jetzt gab der alte Soldat kurz entschlossen seinem Schimmel die Sporen und sprang über die Köpfe der Eintretenden und den heiligen Petrus selbst mitten in das Himmelreich hinein.

Fulnek. Domitius Stratil.

Die schönste der Feen.

Rumänisches Märchen.[1])

Es war einmal ein grosser, mächtiger Kaiser, der hatte drei Söhne. Als sie erwachsen waren, zerbrach er sich den Kopf, wie er es mache, sie glücklich zu verheiraten. Kann sein, dass er einmal nachts ein Gesicht hatte; morgens berief er seine Söhne; sie bestiegen die Warte eines Turmes, der im Garten stand. Jeder der Söhne musste Pfeil und Bogen nehmen und schiessen. „Schiesst," sagte der Kaiser, „und wohin der Pfeil eines jeden fällt, dort ist sein Glück."

Die Söhne unterwarfen sich ohne viel Widerrede; denn sie waren überzeugt, dass der Vater wüsste, was er spreche. Sie schossen, und der Pfeil des ältesten Sohnes blieb im Hause eines benachbarten Kaisers hängen, der des zweiten im Hause eines mächtigen Bojaren des Kaisers; aber der Pfeil des jüngsten erhob sich in den hohen Himmel. Sie verrenkten sich die Hälse, ihm nachzusehen, nach und nach entschwand er ihren Augen. Endlich sahen sie ihn herabfallen und in einem hohen Baume stecken bleiben, der in einem grossen Walde stand.

[Die beiden älteren Söhne ziehen aus, jeder holt sich eine schöne Braut und kehrt mit ihr heim.]

---

1) Übersetzt aus P. Ispirescu, Legende saŭ basmele Romåniloru 1882 S. 211—218: 'Dîna Dîneloriĭ'. Wörtlich bis auf drei gekürzte Stellen, die durch Klammern kenntlich gemacht sind. — [1. Pfeile, von den heiratslustigen Prinzen abgeschossen (R. Köhler, Kleinere Schriften 1, 319. 554). — 2. Tierhaut der Braut verbrannt (R. Köhler 1, 379). — 3. Der Jüngling sucht die entschwundene Fee und nimmt streitenden Erben mehrere Wunschdinge fort (R. Köhler 1, 308: Liombruno). — 4. Unsichtbar weilt er im Palast der Fee (R. Köhler 2, 409. 412).]

Auch der jüngste zog aus. Er durchmass die Welt, bis er zu dem grossen Walde kam, wo sein Pfeil hängen geblieben war. Er tappte durch den dichten Wald und stiess endlich auf den Baum, wo sein Pfeil steckte. Dieser Baum war hoch und dick und alt, aus der Zeit, als Gott die Welt erschuf. Er kroch hinauf, bis es ihm gelang, sich an einen Zweig zu hängen. Und nun gings von Zweig zu Zweig, bald an den Händen, bald an den Füssen hängend, bis in den Wipfel. Dort streckte er die Hand aus und nahm seinen Pfeil. Voll Trauer und Sorge in der Brust kam er unten an, bei dem Gedanken, dass er ohne alles Glück bleibe, denn das, meinte er, hätte er doch in dem Baume flnden sollen. Nicht genug, dass er dort nicht sein Glück gefunden hatte, nicht genug, dass er einen solchen Weg umsonst zurückgelegt hatte, es ereignete sich noch, dass als er sich von dem Baume entfernen wollte, eine Eule sich an seinen Rücken klammerte. Hupp! hinauf, hupp! hinunter zuckte er mit den Achseln, damit die Eule ihm vom Rücken gehe, umsonst. Sie hakte sich an ihn, die Teufelin, mit Krallen wie ein verzauberter Häher und liess auch nicht einen Augenblick locker.

Wieder drehte er sich und wendete er sich, dass er sich vor dieser Unannehmlichkeit rette, aber umsonst. Da er sah, dass es so war, entschloss er sich, nach Hause zu gehen mit der Hexe auf dem Rücken, und begab sich auf den Weg. Unterwegs bemerkte er auch, dass andere sechs Eulen sich hinter ihm hielten. Er ging, der Ärmste, mit dem Gefolge auf den Fersen und gedachte wenigstens nachts nach Hause zu kommen, damit er nicht auch noch den Gassenbuben zum Spotte werde. Als er in seine Kammer eintrat, setzte sich jede Eule irgendwo hin, aber die siebente, die ihm auf dem Rücken gehockt hatte, setzte sich in sein Bett.

Wieder stand er, der arme Wicht, dachte und überlegte und dachte, und schliesslich kam er zu dem Entschlusse, es gehen zu lassen, es werde daraus, was werden wolle, um so mehr da er sich von der Hexe auf seinem Rücken befreit sah.

Und da er von Müdigkeit ganz gebrochen war nach einer solchen Wanderung und nach all dem Merkwürdigen, was sich unterwegs begeben hatte, schlief er, kaum dass er nur den Kopf senkte, als ob er mit dem Kopfe in eine Kante gefallen wäre.

Am nächsten Tage, was sehen seine Augen? Neben ihm im Bette eine so schöne Fee, dass bei ihrem Anblick jeder verstummt, er sei, wer er sei. Aber zu Häupten des Bettes waren sechs Dienerinnen, eine schöner als die andere. Ferner sah er in einem Winkel des Gemaches sieben Eulenhäute, eine über die andere geworfen.

[Der älteste Bruder heiratet, der jüngste erscheint allein auf der Hochzeit, da die Fee nicht mitkommt.]

Plötzlich überraschte sie ihn und reihte sich neben ihn in den Tanz. Er kannte sich nicht vor Freude, als er sie sah. Er durfte wahrhaftig prahlen; im ganzen Kaiserreiche und dem der Nachbaren fand man nicht ihresgleichen. Alle Hochzeitsgäste waren wie geblendet; die anderen Kaisersöhne und die Herren, die zur Hochzeit geladen waren, umlagerten die Dienerinnen, die mit der Fee gekommen waren, und jeder bemühte sich, an ihrer Seite zu tanzen. So unterhielten sie sich bis zum Abend. Bei Tische setzte sich die Fee neben den jüngsten Sohn des Kaisers. Sie assen und belustigten sich bis Mitternacht. Dann ging jeder nach Hause. Der jüngste Sohn des Kaisers ging in sein Gemach. Die Fee hinter ihm. Sie legten sich nieder und schliefen wie richtige Kaiser. Als er morgens aufstand und die Eulenhäute da liegen sah, ergriff ihn ein Zittern vor Ekel bei der Vorstellung, was sie in ihnen leiden müsste.

[Auch die Hochzeit des zweiten Sohnes wird gefeiert; der jüngste kommt wieder allein. Die Fee taucht plötzlich wieder zum Tanze auf.]

Sein Herz schlug höher vor Freude und Stolz, besonders als er sah, dass den anderen Kaisersöhnen und Herren das Wasser im Munde zusammenlief nach einem solchen Bissen. Sie mussten sozusagen die Erdbeeren stehen sehen und die Blätter essen. Sie machten ihrem Unmut Luft, indem sie mit den Dienerinnen tanzten. Abends setzte man sich wieder zu Tisch.

Der jüngste Sohn des Kaisers (der Teufel legt es ihm in den Sinn) steht vom Mahle auf, geht in sein Gemach, nimmt die Eulenbäute und wirft sie ins Feuer. Dann kommt er und setzt sich wieder zu Tische.

Auf einmal entstand eine Bestürzung unter den Tischgenossen. Und das war es: Eine der Dienerinnen rief: „Herrin, wir sind in Gefahr!“ Die andere sagte: „Herrin, mir riecht es nach Gesengtem! Es ist um uns geschehen.“ Aber sie antwortete: „Schweig! Just habt ihr euch zur Tafel eingefunden und sprecht Unangenehmes?“ — Es dauerte nicht lange, so sagte die dritte: „Herrin, es gibt kein Entrinnen; wir sind elend verkauft und verraten.“

In diesem Augenblicke spürte sie selbst etwas in der Nase. Der Geruch der versengten Häute war wohl auch zu ihr gedrungen. Plötzlich erhoben sie sich alle von der Tafel und verwandelten sich in sieben Tauben. Dann sagte die Fee zum jüngsten Sohne des Kaisers:

„Du bist undankbar gewesen. Ich bin in gutem zu dir gekommen. Nun lebe wohl! Bis du nicht zuwege bringst, zu tun, was kein Mensch auf der Welt getan hat, wird deine Hand mich nicht berühren.“ Sie erhob sich in den hohen Himmel und entschwand seinen Augen.

Umsonst baten die Tischgenossen den jüngsten Sohn des Kaisers, dass er sich wieder an die Tafel setze, umsonst ermutigten ihn Eltern und Brüder, sich keinen Kummer zu machen, er blieb, die Augen nach der Taube gerichtet, und setzte sich nicht wieder zu Tisch.

Am nächsten Tage in der Morgendämmerung brach er auf, seine Braut zu suchen. Er fühlte wohl, dass er ohne sie nicht leben könne. Er nahm Abschied von den Eltern und Brüdern und begab sich auf die Wanderung.

Er durchzog Berge, Täler, Hügel, betrat nie betretene, undurchdringliche Wälder, kam zu Sümpfen und Lachen und konnte nicht auf die Spur der Tauben kommen. Er dachte und forschte, er suchte und fragte, doch ohne Erfolg. Mit gebrochenem Mut, mit sorgengequälter Seele und glühender Sehnsucht nach der Geliebten wanderte er wie ein Drache, wie ein Held. Aber alles umsonst. Einmal kam es ihm in den Sinn, sich ein Leid anzutun, sich in den Fluss zu stürzen oder den Kopf gegen die Steinkanten der Berge zu schlagen; aber etwas in seiner Seele sagte ihm, dass einmal, einmal all sein Ungemach enden könne, und plötzlich kam er zu sich und begab sich neuerdings auf den Weg mit grösserem Mut und stark in der Überzeugung, dass wer genau und beharrlich sucht, auch finden und ans Ziel kommen muss.

Gebrochen von Müdigkeit, setzte er sich ein wenig in den Schatten in einem Tälchen, um auszuruhen und etwas zu Kräften zu kommen. Und wie er dort war, überkam ihn der Schlaf. Plötzlich wachte er durch einen Lärm von menschlichen Reden auf und sprang in die Höhe. Was sieht er? Drei Teufel, die miteinander streiten, Schaum vor dem Munde. Er ging geradeaus auf sie zu und sagte ihnen: „Kein Streit ohne Schlägerei wie keine Hochzeit ohne Musikanten.“ — „Das passt wie die Faust aufs Auge,“ antworteten sie; „wir streiten ja gar nicht, wir zanken uns nur.“ — „Und warum zankt ihr euch?“ fragte er; „denn das Geschrei, das ihr macht, könnte einen Toten aufwecken.“ — „Sieh, wir haben vom

Vater eine Erbschaft: ein paar Opanken und eine Kappe und eine Peitsche, und wir können uns nicht vergleichen, was jeder sich nehmen soll.“ — „Wozu ist denn der Plunder gut, um den ihr zankt?“ — „Wenn jemand die Opanken anzieht, so geht er übers Meer wie über trockenes Land; wenn er die Kappe aufsetzt, sieht ihn nicht einmal der Teufel, und wenn er ihm mit dem Finger ins Auge fährt. Aber wenn er die Peitsche in der Hand hält und sie über seine Feinde schwingt, versteinert er sie.“ — „Da habt ihr recht, dass ihr zankt, meiner Treu! Aber, eines ohne das andere taugt der Plunder nicht mehr als zwei gefrorene Zwiebeln. Seht, was mir einfällt, und wenn ihr auf mich hören wollt, so spreche ich euch menschliches Recht.“ — „Wir hören, wir hören,“ schrien die Teufel wirr durcheinander, „sprich! Wir werden sehen.“ — „Seht ihr die drei Berge, die uns hier gegenüber stehen? Jeder von euch besteige einen von ihnen, dann werde ich euch ein Zeichen geben, und wer dann am raschesten herabläuft, dem soll alles gehören.“ — „Das hat Euer Gnaden gut gesprochen! So wollen wirs machen. Bravo! Da haben wir einen Menschen getroffen, der uns Recht spricht.“ Und sofort flogen sie davon, jeder auf einen anderen Berg.

Eins, zwei, zog der Held die Opanken an, setzte sich die Kappe auf und nahm die Peitsche in die Hand. Als die Teufel auf den Berggipfeln ankamen und warteten, dass er ihnen ein Zeichen gäbe, schwang der jüngste Sohn des Kaisers dreimal die Peitsche, nach jedem der drei Teufel zu, und versteinerte sie an Ort und Stelle. Dann machte er sich auf den Weg in seiner eigenen Angelegenheit, wohin ihn die Sehnsucht trug.

Kaum hatte er etwa zehn Schritte gemacht, als er einen Zug von sieben Tauben sah. Er folgte ihnen mit den Augen, bis er sah, wo sie sich niederliessen. Dorthin richtete er also die Wanderung, auf der er sich seit so langer Zeit bemühte. Er ging über Meere und Wässer wie auf dem Trockenen; endlich kam er zu einem hohen, hohen Berg, dessen Gipfel bis in die Wolken reichte. Dort hatte er gesehen, dass sich die Tauben niederliessen. Er machte sich daran, hinaufzusteigen, und von einer Schlucht zur anderen, von Steinwänden zu Felszacken, von Abhang zu Abhang, bald an die Kanten, bald an den First der Berge geklammert, so erreichte er eine Höhle. Eintretend, blieb er wie vom Donner gerührt, als er einen Palast sah wie für einen Herrscher und meisterlich aufgeführt, wie man es auf unserer Erde nicht sieht. Dort wohnte seine Braut, die schönste der Feen. Als er sie durch den Garten spazieren gehen sah mit den Dienerinnen hinter ihr, erkannte er sie. Ein Kind von grosser Schönheit folgte ihr munter, belustigte sich unter den Blumen und rief fortwährend die Fee an, dass sie ihm alle Schmetterlinge zeige. Vermutlich war die Fee schwanger gewesen, als sie von der Tafel wegflog, und das war nun sein und ihr Kind.

Der jüngste Sohn des Kaisers kannte sich nicht vor Freude. Er hätte wie ein Toller hinrennen, das Kind nehmen und küssen mögen. Aber er wollte lieber niemand erschrecken. Ihn selbst sah ja niemand, da er die Kappe auf dem Kopfe hatte. Es fing an zu dämmern, und er wusste nicht, wie er sich zeigen solle. Als bald darauf die Fee zu Tisch gerufen wurde, ging auch er und setzte sich zwischen sie und das Kind. Die Speisen wurden aufgetragen. Er ass wie ein hungriger Wolf, denn er erinnerte sich gar nicht mehr, seit wann er nicht mehr warmes Gemüse gegessen hatte. Die Fee wunderte sich, dass die Speisen so rasch zu Ende gingen, und befahl, noch mehr aufzutragen. Aber auch dies war in einem Nu verschwunden.

Inzwischen verschob er ein klein wenig die Kappe auf der Seite, wo das Kind sass; plötzlich erblickte es ihn und rief: „Sieh den Vater, Mutter!“ — „Dein

Vater, mein Liebling, wird nicht auf uns stossen, bis er nicht eine Zaubertat vollbracht hat," erwiderte die Mutter.

Er zog sich rasch, rasch die Kappe über die Augen und begann wieder zu essen, dass es schien, als schlügen die Wölfe in seiner Kehle eine Schlacht. Als auch diese Speisen zu Ende waren, befahl die Fee voll Verwunderung, noch andere zu bringen, damit es doch genug wäre.

Der Kaisersohn zeigte sich wieder ein bisschen dem Kinde, voll Freude, dass sein Sohn ihn erkannte. Das Kind sagte es wieder der Mutter, und diese glaubte wieder, es sehe schlecht; denn es kam ihr nicht in den Sinn zu glauben, ihr Mann habe irgendwelche Wundertaten vollbracht, durch die er zu ihr gelangen könne. Sie wusste, dass nicht einmal ein Zaubervogel dahin gelangen konnte. Das Kind schwieg, darum zog der Vater sich die Kappe sogleich über die Augen.

Er ass wieder, bis die Speisen zu Ende waren. Wahrhaftig, er ass und konnte nicht satt werden. Da nun nichts mehr da war, was man auf den Tisch setzen konnte, fing die Fee an zu schelten, dass für die Dienerinnen nichts übrig geblieben sei. Da plötzlich begann das Kind wieder zu schreien: „Mutter, siehst du, dass es der Vater ist!" — „Aber wo ist er denn? Sprichst du denn ganz irre?" „Ganz und gar nicht spreche ich irre, nicht im geringsten. Sieh ihn doch, er ist hier bei mir, sieh, und nimmt mich in den Arm." Die Fee erschrickt, wie sie das hört. Aber nun zaudert er nicht länger, sich zu zeigen, damit sich nicht etwas Schlimmes ereigne. Die Kappe vom Kopf nehmend, sagte er: „Da hast du mich selbst. Du hast unserem Sohne nicht glauben wollen, als er dir sagte, er habe mich gesehen. Ich habe nicht gewusst, was ich denken soll, wie ich die widerlichen Häute sah, und ich habe gemeint, etwas Gutes zu tun, wenn ich sie verbrenne, damit ich euch von ihnen erlöse." — „So sind wir verurteilt gewesen, zu leiden," antwortete die Fee. „Aber lass jetzt die vergangenen Leiden und erzähle mir, wie es dir gelungen ist, bis hierher zu kommen!"

Darauf erzählte er alle seine Abenteuer, alles was er erlitten. Sie umarmten sich, er küsste das Kind und blieb mit ihnen dort. Er wollte, dass sie wieder auf die Erde zurückkämen, und sie gehorchte. Sie kehrten zusammen zum Kaiser, dem Vater des Helden, zurück; dort wurde die Hochzeit gefeiert, dass man in der ganzen Welt davon sprach. Da der Kaiser alterte, wählten Volk und Bojaren den jüngsten Sohn zum Kaiser, weil er ein kräftiger Rumäne war, von lauterem Sinne und geradem Verstand. Und sie lebten und herrschten in Glück, und ihr Name und ihr Andenken leben für alle Zeit.

Wien.

Elise Richter.

Ungarische Volksmärchen.[1])

4. Der Holzgeschnitzte Peter.[2])

Es war einmal ein guter Landwirt und seine Frau, die hatten nie ein Kind gehabt. Einstmals sprach der gute Landwirt zu seiner Frau: „Na Frau, ich habe mir was ausgedacht." — „Was denn, Vater?" — „Nichts anderes, als dass ich in den Wald gehen werde und ein Kind aus Holz schnitzen." Darüber lachten das

1) Vgl. oben 13, 70—75.

2) Übersetzt aus Magyar Népköltési Gyüjtemény 7, 372 = Mailand Oszkár, Székelyföldi Gyüjtés No. 1 (Fából-Faragott Péter). Vgl. über diese Sammlung oben 16, 470.

Gesinde und die Frau sehr, dass er aus Holz ein Kind schnitzen wollte. „Na also Frau, packe mir Essen für drei Tage ein, damit ich in den Wald gehen kann!“ Die Frau packte ihm auch Brot, Speck und einen Krug mit gutem Branntwein ein, und der Landwirt zog hinaus in das grosse Schneegebirge.

Dort traf er einen Mann, der einen Getreidekasten zimmerte. „Gott zum Gruss, lieber Mann!“ — „Schönen Dank, guter Mann!“ — „Was führt Euch hierher?“ — „Nur eine Kleinigkeit,“ sagte dieser, „aber lasst uns niedersitzen und ein bisschen Branntwein trinken!“ Sie setzten sich auch nieder und fingen an von dem guten Branntwein zu trinken. Als sie tranken, sagt der Landwirt: „Gebt mir einen kleinen Klotz! Ich bezahle ihn mit Geld.“ — „Wir verlangen nichts dafür; aber wenn wir können, helfen wir Euch.“ — „Ich brauche keine Hilfe, aber wenn Ihr ihn aufspalten würdet, würde ich es Euch danken.“ Da spaltete er ihn schnell, und er nahm ihn und schnitzte ein Kind.

Abends kam er mit dem Kinde heim, gerade als das Abendbrot fertig war. Laut lachten das Gesinde und seine Frau, dass er ein Kind aus Holz brachte. Dann stellte er es in den Türwinkel, und sie setzten sich an den Tisch und assen zu Abend. Als sie gegessen hatten, blieb noch ein bisschen Essen übrig. Sprach die Frau: „Na, gerade unseres Sohnes Teil ist übrig geblieben.“ Dann gingen sie schlafen. Da sagte die Frau zu ihrem Mann: „Geht, Vater, holt das Kind; wir wollen es zwischen uns legen, wenn es nun doch einmal unser Kind ist.“ Da stand der Landwirt auf, nahm das Kind und legte es zwischen sie. Sie schliefen ein.

Auf einmal, gegen Mitternacht, beginnt das Kind zu reden: „Heda, meine liebe gute Frau Mutter, schlaft Ihr fest?“ — „Wir schlafen nicht, mein liebes Kind.“ — „Na, wenn Ihr nicht schlaft, steht auf und gebt mir mein Abendbrotteil her, dass ich es esse!“ Im Nu wurden alle wach und gewahrten mit grossem Staunen, wie das Kind aus Holz wirklich lebendig wurde. Sie waren voller Freude und unterhielten sich, bis es schon tagte.

Als es tagte, riefen sie den Pfarrer, dass er es taufe, und als Paten luden sie den Stuhlrichter und den Dorfrichter. Der Pfarrer kam herbei; aber er glaubte es nicht und lachte, dass sie ein Kind hätten, und sah erstaunt, dass da wirklich das lebendig gewordene Kind war. Fragte der Pfarrer, wie sie es taufen wollten. Da rief der Knabe: „Natürlich Aus Holz geschnitzter Peter“. Da taufte ihn auch der Pfarrer Holzgeschnitzter Peter.

Als er drei Tage alt war, bat er, dass sie ihn auf die Gasse liessen, damit er sich einen Gespielen suche. Der kleine Knabe ging hinaus vors Tor, und als er hinausgetreten war, da wartete gerade ein Knabe auf ihn. Fragte der Holzgeschnitzte Peter: „He, Geselle, wohnt in dieser Stadt ein Schwertmeister?“ Entgegnete der kleine Knabe: „Na und ob, Bruder! Gerade dort drüben wohnt er, nicht weit von hier.“ — „Na,“ sagte er, „warte ein bisschen! Ich laufe nur hinein; aber ich komme gleich wieder.“ Damit ging er hinein zu seinem Vater und sprach: „Seid so gut und gebt mir acht Kreuzer!“ — „O mein liebes Kind, dort ist Gold, Silber, Demanten; nimm dir nur, soviel du brauchst!“ Sprach der Knabe: „Ich brauche nur acht Kreuzer.“

Damit lief er hinaus und ging mit seinem Gefährten zum Schwertmeister und ging hinein. Sprach der Holzgeschnitzte Peter: „Gott zum Grusse, Herr Schwertmeister! Seid so gut, gebt mir für acht Kreuzer jenes Schwert, das Ihr zuerst machtet!“ Sprach der Schwertmeister zum kleinen Knaben: „O mein liebes Brüderchen, das hat der Rost schon aufgefressen; aber hier sind kupfer-, gold- und demantgriffige. Welches dir gefällt, das nimm! Ich verlange dafür keinen Kreuzer.“ — „Das gehört nicht in eines Knaben Hand,“ sprach der Holzgeschnitzte

Peter, „aber sucht jenes Schwert heraus, an welchem Ihr zuerst lerntet! Das brauche ich.“ Da ging der Schwertmeister und wühlte so lange unter den Schwertern, bis er jenes rostige Schwert zu fassen bekam, das er zuerst gemacht hatte. Wiederum begann er herumzuwühlen und griff jene Scheide, in die das Schwert passte. „Na also, hier ist das Schwert, das ich zuerst machte.“ Der Holzgeschnitzte Peter nahm das Schwert, gürtete es um. Und sieh, es passte so auf seinen Leib, als ob es auf seiner Hüfte gewachsen wäre. Sprach der Holzgeschnitzte Peter: „Nun, hier sind die 8 Kreuzer; denn das erste Werk muss man auch bezahlen.“ Dann ging er in grosser Freude heim.

Gerade anderen Tags gab's einen Jahrmarkt in jener Stadt. Da sagte der Holzgeschnitzte Peter zu seinem lieben Vater: „Lieber Vater, wir wollen in die Stadt gehen, damit ich sehe, was da los ist.“ — „Aber ich wollte gerade auch, lieber Sohn, dass wir gehen und zwei Ochsen kaufen.“ Sie gingen auf dem Platz zwischen den Ochsen herum; da hören sie plötzlich, dass ausgerufen wird, hier seien zwei Ochsen mit zwei Goldketten zusammengebunden. Wenn sich ein Held fände, der die Ketten entzweischlüge, dessen sollten die zwei Ochsen sein. Sprach der Holzgeschnitzte Peter zu seinem lieben Vater: „Lasst uns dorthin gehen, mein Vater, auf dass ich sehe, was für zwei Ochsen das sind!“ — „Das wollte ich gerade auch, mein lieber Sohn.“ Und da sahen sie, dass es zwei schöne Goldochsen waren; aber es waren schon so viele der verstümmelten Schwerter um sie herum, dass die vielen Schwertspitzen ihnen schon bis an die Brust reichten. Sprach der Holzgeschnitzte Peter: „Wenn es erlaubt wäre, würde ich auch drein hauen.“ Sie wunderten sich, was dieser kleine Knabe wolle; aber sie mussten es erlauben. Da hieb der Holzgeschnitzte Peter drein, und so zerschlug er die Goldketten, dass der Schall, der Klang durch siebzehn Königreiche erscholl. Dann warfen die beiden Ochsen ihre Schwänze in die Höhe und liefen geradewegs in ihren Stall. Da sagte der Mann: „Nun, du Holzgeschnitzter Peter, geh heim und gib ihnen das ihrige! Doch wisse, dass du ihnen vergebens was auch immer für gute Speisen anbieten wirst; denn sie fressen nur Glut.“

Na, dann ging der Holzgeschnitzte Peter heim und zündete 12 Klafter Holz an. Als die 12 Klafter Holz durchgebrannt waren und alles in Glut geraten war, da nahm er den Trog und schüttete die Glut hinein. Da frassen die beiden Ochsen die 12 Klafter Holzglut bis auf die letzte Faser auf. Und alsobald richteten sich die beiden Ochsen auf; einer ging gen Sonnenuntergang, einer ging gen Sonnenaufgang.

Da sprach der Holzgeschnitzte Peter zu seinem lieben Vater: „Nun, lieber Vater, kommt mit mir! Ich werde Euch was zeigen.“ Da kam sein Vater, und sie gingen hinaus vors Tor. Auf zwei Stellen in der Türangel schlug der Holzgeschnitzte Peter mit dem Finger, und aus einer Stelle floss klarer, roter Wein, aus einer floss klarer Branntwein. „Nun, lieber Vater, stellt Tische und Gläser her, und jeder kann hier trinken, soviel er mag. Und nun, lieber Vater, seht Ihr diesen Ackerkarren?“ — „Ich sehe ihn, mein lieber Sohn.“ — „Und seht Ihr auch diesen Mühlstein?“ — „Ich sehe ihn, lieber Sohn.“ — „Also, wenn dieser Ackerkarren sich vor die Tür stellt, und dieser Mühlstein von selbst auf den Ackerkarren steigt und der Wein sich zu Wasser wandelt, der Branntwein jedoch zu rotem Blut, dann wisset, dass ich im Sterben liege. Dann, wenn Ihr mich suchen wollt, so setzt Euch auf den Ackerkarren! Denn der fährt gerade dorthin, wo ich bin. Jetzt, lieber Vater, muss ich in die Welt ziehen, mein Glück zu versuchen.“ Doch sein lieber Vater bat den Holzgeschnitzten Peter: „Ziehe nicht von dannen, mein Sohn! Du hast hier genug zum Leben, du brauchst kein

Spänchen anzurühren und kannst dieses Vermögen sogar nicht einmal aufbrauchen."

Aber der Holzgeschnitzte Peter machte sich auf; sieben Reiche, sieben Welten durchwanderte er und langte in einer Königsstadt an. „Gott zum Grusse, mein erlauchter Vater König." — „Schönen Dank, mein Herr Bruder. Was führt dich her?" — „Nichts Böses führt mich her, sondern ich bin ausgezogen, um zu dienen, mein Glück zu versuchen." — „Gerade jetzt ist mein Tischdiener gestorben; was verlangst du für ein Jahr?" — „Ich verlange nichts als Essen und Trinken; am Jahresschluss zahlt mir nur das, was ich verdient habe." Und so übernahm also der Holzgeschnitzte Peter die Tischbedienung. So geschickt und nett benahm er sich, dass der alte König ihn sehr lieb gewann. Der König hatte eine Tochter; die gewann den Holzgeschnitzten Peter so lieb, dass sie sterben wollte, wenn man ihn ihr nicht zum Gemahl gäbe. „Na," sagte der König, „ehe sie sich selbst umbringt, lieber erlaube ich, dass er sie heiratet." Und darauf richteten sie eine grosse Hochzeit aus. Es kamen Grafen, Barone, Herzöge, Prinzen, Pfarrer, Henker. Der Pfarrer traute sie, der Henker peitschte sie. Dann lebten sie am königlichen Hof als Mann und Frau.

Doch einstmals da kam ein Schreiben an den König, er solle alles in Reih und Glied stellen und dort und dort sich zum Kampf einfinden. Als der König das gehört hatte, weinte er sehr. Fragt ihn der Holzgeschnitzte Peter: „Nun, mein erlauchter Vater König, warum weinst du denn?" — „Wie sollte ich nicht weinen, mein lieber Sohn, wenn solch ein Schreiben anlangt, ich soll alles in Reih und Glied stellen und dort und dort soll ich mich zum Kampf einfinden!" — „Na, darum grämt Euch nicht, mein erlauchter Vater König; denn ich werde ganz allein dahin gehen." — „Ach du lieber Sohn, was wirst du dort allein ausrichten! Das wäre wie die Mücke neben dem Büffel."

Da zog der Holzgeschnitzte Peter allein hinaus, und er hieb so tapfer drein, dass sich um ihn schon so viele Leiber türmten, dass er nur noch oben den Arm rühren konnte. Da wurde auch ihm das Haupt abgeschlagen.

Und siehe da, eines Morgens, als die schöne Dämmerung anbrach, da fuhr der Ackerkarren vor die Tür, der Mühlstein stieg von selbst auf den Ackerkarren, der Wein wandelte sich in Wasser, der Branntwein zu rotem Blute. Da setzte sich der Landwirt auf den Ackerkarren und fuhr dorthin, wo sie den Holzgeschnitzten Peter erschlagen hatten. Und da sah er, dass so viele Leichname dort lagen, dass kein Grashalm zwischen ihnen zu sehen war. Und von Sonnenaufgang kam der eine und von Sonnenuntergang der andere Goldochse, so dass der Mann meinte, Himmel und Erde stürzten zusammen. Nun begannen die beiden Goldochsen mit ihren Hörnern die vielen Leichen umherzuschleudern, bis sie den Holzgeschnitzten Peter herausgeholt hatten. Doch sein Hals war durchschnitten, und kein Leben war in ihm. Da fragt der eine Ochse den anderen: „Nun, was weisst du?" — „Ich weiss ihn zusammenzufügen. Und was weisst du?" erwiderte der andere. „Ich weiss die Seele hineinzusenden." Da fügte ihn der eine zusammen, der andere blies die Seele ein. Sprach der Holzgeschnitzte Peter: „Ach, wie habe ich geschlafen!" — „Wahrlich, du hättest auf ewig geschlafen, wenn wir nicht gewesen wären."

Da machte sich der Holzgeschnitzte Peter auf, und sie gingen heim. Als sie zu Hause anlangten, rief der König die Grafen, Barone, Herzöge, Prinzen, auserlesene Zigeunerburschen zusammen, und sie wählten ihn zum König. Noch bis zum heutigen Tag führt er die Königsherrschaft, wenn er nicht gestorben ist.

Berlin. Elisabet Rona-Sklarek.

Albert Voss †.[1])

Am 19. Juli 1906 verlor der Verein für Volkskunde durch den Tod ein Mitglied, das ihm seit seiner Begründung angehört hat, Herrn Dr. med. Albert Voss, Geheimen Regierungsrat, Direktor der prähistorischen Abteilung des Kgl. Museums für Völkerkunde und der Kgl. Sammlung für deutsche Volkskunde in Berlin. Sein Tod kam vielen überraschend, denn obwohl man wusste, dass seine Gesundheit seit langem erschüttert war, hat er in seiner bescheiden zurückhaltenden Art, die es nicht liebte, die Aufmerksamkeit auf sich zu lenken, sein sich mehr und mehr verschlimmerndes Leiden still getragen, bis ein schnelles Ende eintrat. Geboren war er am 24. April 1837 zu Fritzow bei Kammin in Pommern und ging aus der ärztlichen Tätigkeit zur Beschäftigung mit der Prähistorie über. Die vorgeschichtliche Abteilung des Museums für Völkerkunde hat er aus kümmerlichen Anfängen zu ihrer jetzigen Höhe erhoben und nahm sich in seinen letzten Jahren der ihm neu übergebenen Sammlung für deutsche Volkskunde mit regstem Eifer an. Beide durch Hinzufügung einer mittelalterlichen Abteilung zu einem vollen vaterländischen Museum auszubilden, war das letzte Ziel seines Strebens. Im Ausschuss unseres Vereins sass er von Anbeginn und hat uns zu dauerndem Danke durch die Bereitwilligkeit verpflichtet, mit der er Stücke der volkskundlichen Sammlung bei uns zur Schau bringen liess. Die Ausstellung vorgeschichtlicher und anthropologischer Funde Deutschlands zu Berlin 1880 war im wesentlichen sein Werk, wie er denn auch den Katalog dazu verfasste. Mit Stimming zusammen behandelte er 1886 die vorgeschichtlichen Altertümer aus der Mark Brandenburg, verfasste ein höchst nützliches Merkbuch, Altertümer aufzugraben und aufzubewahren, beschrieb die Bronzeschwerter seines Museums, widmete dem vielumstrittenen Silberkessel von Gundestrup eine Monographie, legte ein Verzeichnis der volkskundlichen Sammlungen und Museen an usw. Dass er der Volkskunde jetzt, wo er in der Lage war, sie kräftig zu fördern, so schnell entrissen wurde, erfüllt uns mit nicht geringerer Trauer, als der persönliche Verlust.

Berlin.

Max Roediger.

Berichte und Bücheranzeigen.

Bruno Crome, Das Markuskreuz vom Göttinger Leinebusch. Ein Zeugnis und ein Exkurs zur deutschen Heldensage. Mit einer Tafel. Strassburg, Trübner 1906. 49 S. 8°.

Markuskreuz nennt der Verf. dieses Steinkreuz der Göttinger Altertumssammlung, weil er annimmt, dass es bei der Rogation des Markustages als Hagelkreuz gesetzt worden sei. Die lückenhafte Jahreszahl der einen Seite ergänzt er durch eine scharfsinnige Folgerung zu 1260. Ob sich Art und Ausstattung des Kreuzes mit einem Hagelkreuze vereinigen und nicht eher auf ein Grabmal oder ein

1) Vgl. den Nachruf von Lissauer, Zs. f. Ethnol. 38, 761f. und von Brunner in den Mitteilungen aus dem Verein d. Kgl. Sammlg. f. d. Volkskunde, Bd. 2, 142f.

Marterl weisen, kann Ref. nicht beurteilen. Den Beitrag zur Heldensage aber soll die Aufschrift der einen Seite liefern, die uns im Lichtbilde vorgeführt wird. Die beiden Kreuzarme zeigen einen Hammer und eine Zange, dazu einen dritten Gegenstand, der ein Fleischermesser oder sonst etwas sein kann, nur gewiss kein Vogelflügel (S. 38), weder ein natürlicher noch ein geschmiedeter! Dazwischen eine Inschrift, die Crome so liest: WILLEHELM · EX · WYLAENDIS. Die Buchstaben X, A, N bezeichnet er selbst als unsicher. In der Tat ist bei dem erstgenannten Zeichen eine Senkrechte zu erkennen, die zu einem Majuskel-X nicht stimmt. Statt des A würde man nach der Tafel ein N oder vielleicht ein (defektes) R ansetzen; der breite Raum davor führt auf die Vermutung einer Wortgrenze. Unglaubhaft erscheint nach der Abbildung ferner das D an drittletzter Stelle: wenn der letzte Buchstabe wirklich ein (mehr kursives) S ist, kann man den Schluss nur als . . . SIS lesen; aber ein zu erwartendes EN geht nicht voraus. Dass die vier letzten Zeichen auffällig nach einem arabischen 1515 aussehen, ist mehreren Betrachtern der Tafel unabhängig aufgestossen.

Aber nehmen wir einmal an, das Original sei weniger verzweifelt und lasse Cromes Lesung zu! Der Verf. begnügt sich nun nicht mit der Annahme, dass die Familie eines gewissen Wilhelm den Namen des sagenberühmten Schmiedes Wieland erhalten hatte und dessen Handwerksgerät als Wappen führte (wie der Wittich der Sage). Nur falsche Vorsicht, die sich nie in das Dunkel wagt, so meint er, könne mit dieser Lösung des Rätsels zufrieden sein. Ihn selbst verlangt nach einem 'befriedigenderen Ausblick', und so schreitet er denn vor zu den Sätzen: Das Kreuz wurde errichtet zur Erinnerung an einen sagenhaften Wilhelm, den man zum Geschlechte Wielands rechnete. Dieser Wilhelm war der Meisterschütze; die Denkmäler des 8.—13. Jahrhunderts überliefern uns nur seinen Beinamen Egil; der wirkliche Eigenname kommt, vom Göttinger Kreuze abgesehen, erst im 15.—16. Jahrhundert an die Oberfläche: im Wilhelm Tell und im William of Cloudesly der englischen Ballade. Der Urner Schütze aber, so glaubt Cr. folgern zu dürfen, drang unter die Heiligen der christlichen Kirche ein (dass man den hl. Wilhelm einfach als Schutzpatron seines profanen Namensvetters ansah, wäre für Cr. vermutlich wieder falsche Vorsicht) — und diese allerdings merkwürdige Erhöhung des Freiheitshelden rührt daher, dass etwas Grösseres hinter ihm steckt, ein göttlicher Held und Helfer der Menschheit, wohlbemerkt im heidnischen Sinne, mit 'mythischem Urgrund'. So muss auch unser Willehelm, da er auf einem kirchlichen Weihekreuz steht, eine heilige, religiöse Bedeutung haben: der mythische Schütze schirmt das arme Menschenvolk vor den Dämonen des Unwetters, der Pest und des schnellen Todes. Cr. steht zuletzt staunend vor seinem eigenen Kinde, dem Urheber der Inschrift, 'diesem seltsamen Manne, der, ein christlicher Priester, mit unerhörtem Grade von Bewusstheit Heidnisches und Christliches in Verbindung bringt . . .' (S. 46).

Beim Leser aber wächst das Staunen, wenn er bedenkt, dass dieser Schützengläubige seinem wunderlichen Heiligen die eigenen Abzeichen, den Pfeil und den Bogen, vorenthält, um ihm das Handwerkszeug des Bruders, Hammer und Zange, aufzuhalsen, und dass er ihn, statt schlecht und recht Frater Wylaendi zu sagen, unverständlicherweise ex Wylaendis tituliert. Diese Umstände allein schon schliessen die Deutung auf den Meisterschützen aus. Aber auch der ganzen Beweisführung fehlt das Einvernehmen mit dem Überlieferten. Von dem Sagenhelden Egil wissen wir ja einiges; es weist wahrlich nicht in der Richtung des übermenschlichen Alexikakos. Will man in die germanische Sage den echten Heros, den Halbgott hereinbringen, so wähle man doch lieber einen anderen

Angriffspunkt. Der Verf. hat seltsame Vorstellungen von dem Wesen germanischer Heldendichtung, wenn er in der Umwandlung des Schützen zum vaterländischen Freiheitshelden eine Art Entweihung der hehren Sage erblickt (S. 34). Und bei der Nacherzählung der Wielandgeschichte S. 17f. muss man fragen: Wann hört man endlich auf, die gliederreichen Biographien als die ursprüngliche Sage auszugeben? Mit seinen Beweisstücken kann Cr. eigentümlich umspringen: S. 32 erklärt er: 'So erscheint denn hier der S. Wilhelmus allein als der eigentltche Schutzpatron der Kirche' — und die von ihm selbst angerufene Quelle hat in dem Passus, den er durch drei Punkte ersetzt, die klaren Worte 'auch St. Petter und Paulo als Patronen diß Gozhuß'! Man darf gewiss Quellenzitate verkürzen, aber das Übergangene sollte man doch lieber gelesen haben.

Es ist vieles an der Schrift auszusetzen und von ihrer Hauptthese nichts zu retten. Und doch erinnert sie an den Most, der am Ende noch guten Wein geben kann. Die kritischen Ausfälle treffen ein paarmal das Ziel, und auf zwei Stellen, die Positives bringen, sei ausdrücklich hingewiesen: S. 14 die Deutung der oberen, wagerechten Gestalt auf dem Ægilibilde des englischen Runenkästchens; S. 19 weshalb die Mannen des Níðuð im Wielandsliede einen einzelnen Ring wegnehmen (besser als die übliche, zuletzt bei Boer Arkiv 23, 128 wiederholte Erklärung). Man hofft, dem Verf. wieder zu begegnen, wenn er sich abgewöhnt hat, den Wunsch als Vater des Gedankens zu legalisieren und moralischen Eifer für ein überzeugungskräftiges Argument zu halten. Die Fachgenossen sind vielleicht nicht ganz so sonnenfeindlich, wie er S. 16 meint; aber bisweilen gilt dem einen als Irrlicht, was der andere für die Sonne nimmt.

Berlin. Andreas Heusler.

H. F. Feilberg, Jul, første bind: Allesjælestiden, hedensk, kristen julefest. København, Det Schubotheske Forlag 1904. 366 S. 8°. — Andet bind: Julemørkets löndom, juletro, juleskik. ebd. 1904. VIII, 395 S. 8°.

Ein umfängliches, gemeinverständlich geschriebenes, aber auf wissenschaftlicher Grundlage ruhendes Werk über die Weihnacht bietet uns der ehrwürdige Verfasser, der auf ein langes, im Dienste der Kirche und der Volkskunde verbrachtes Leben zurückschauen darf. Sein Ziel versinnbildlicht uns das Titelbild, auf dem ein Totengerippe und ein Engel friedlich gesellt erscheinen, als eine Charakteristik des heidnischen Julfestes und der Christigeburtsfeier. Denn während man ehedem im Jul eine Feier der Sonnenwende erblickte, stimmt Feilberg (vgl. oben 12, 368) im ganzen dem Satze Bilfingers zu, dass bei genauer Betrachtung der alten Nachrichten vom germanischen Julfeste nichts Urgermanisches übrig bleibe als der Name Jul; er sucht jedoch den bereits von Mogk in seiner Germanischen Mythologie ausgesprochenen Gedanken, das heidnische Winterfest sei ein Totenfest gewesen, durch eine geschickte Begründung zu stützen.

Die altnordischen Sagas schildern das Julfest als ein mit einer Opferfeier (zu Ehren Freyrs?) verbundenes Trinkgelage, das zur Winterszeit abgehalten ward. Dazu stimmt der Name, der mit altengl. geohhol, lat. ioculus, zusammenhängt und 'Lustigkeit' bedeutet. Die Nachricht, Hakon der Gute habe um 960 das norwegische Julfest aus dem Januar auf die Zeit des christlichen Weihnachtsfestes verlegt, in der Bilfinger (Zeitrechnung der alten Germanen 2, 119) eine wertlose Hypothese Snorris sieht, möchte Feilberg nicht ohne weiteres verwerfen. Spuren eines bei dieser Gelegenheit geübten Sonnenkultes lassen sich in der isländischen Literatur nicht nachweisen; wohl aber gilt hier der lange, dunkle Winter als die-

jenige Zeit, in der die im Dunkel wohnenden Toten, die Elben, Dämonen und Hexen den Menschen in feindlicher Absicht nahen. Und noch leben in den Bräuchen und Sagen der europäischen Völker zahlreiche Spuren eines einst zu dieser Zeit gefeierten Totenfestes fort. Indem Feilberg die Nachrichten über solche den verstorbenen Ahnen gewidmeten Feste bei den Japanern, Chinesen, Indiern, Persern, die griechischen Anthesterien und die römischen Feralien und Parentalien mustert, hebt er als deren besondere Züge hervor die angezündeten Lichter und die Mahlzeit, zu der die Toten eingeladen und von der sie nachher fortgewiesen werden. Eine Anerkennung dieses alten Seelenkultes sieht er in dem ums Jahr 1000 hinter dem Allerheiligentage des 1. November eingerichteten christlichen Allerseelenfeste; auch hier erwartete und bewirtete das Volk die Seelen der Verstorbenen, die nach seiner von der Kirchenlehre durchaus abweichenden Vorstellung in Krötengestalt in der Erde oder in Bäume, Berge, Eisklumpen gebannt hausten und nur in dieser Nacht zurückkehren durften. Man meinte, die unheimlichen Gäste mit den Stühlen und dem hingestellten Geschirr klappern zu hören, fürchtete aber, sie durch unzeitige Neugier zu stören und suchte am anderen Tage ihre Fussspuren in der Asche oder im Sande. Vielleicht warb man auch deshalb um die Gunst der Toten, weil man ihnen Macht über das in die Erde gesenkte Saatkorn zuschrieb. Dass sich dann mit der Vorstellung vom Besuche der Toten auch die von anderen dämonischen Wesen und vom wilden Heere verband, ist durchaus begreiflich.

Ausser dieser Untersuchung über das heidnische Julfest, deren Resultat mir recht annehmbar erscheint, gibt uns F. ausführliche Schilderungen über den Verlauf der heutigen Weihnachtsfeier in Skandinavien, die Schulfeier am Thomastage, den Ritt am Stephanstage, die verkleidete Lucia mit der Lichterkrone, die Julkrone, die verschiedenen Speisen, die Fütterung der Haustiere und Vögel, die scherzhaften Verkleidungen, den Julklapp usw., um im 2. Bande auf die in ganz Europa verbreiteten Vorstellungen vom Geisterbesuch in der Heiligen Nacht, von den in den Zwölften eingeholten Orakeln über Glück, Heirat, Wetter und Erntesegen, vom Weihnachtsbaum, der erst um 1820 von Norddeutschland aus nach Dänemark drang, von den Weihnachtsschauspielen, dem Weihnachtsbischof und der Feier des Silvester- und Dreikönigsabends eingehend zu handeln und in einem Schlussabschnitte die Ergebnisse seiner Forschungen übersichtlich zusammenzufassen. In ungemein reichhaltigen Anmerkungen (über 100 Seiten kleinsten Satzes) hat F. seine ausgebreitete Kenntnis der Volksüberlieferungen von ganz Europa aufs neue dokumentiert und für die vergleichende Volkskunde Wertvolles geleistet. Hier und da hätte vielleicht eine knappere Fassung und eine straffere Disposition der Wirkung des Werkes Vorteil gebracht; so halte ich es z. B. nicht für glücklich, dass die Schilderung des heutigen dänischen, norwegischen und schwedischen Julfestes (1, 103—222) dem Abschnitte über die christliche Weihnacht vorangeht. Aber diese Ausstellung mindert nicht die aufrichtige Dankbarkeit, die wir dem verehrten Vf. für dies eingehendste und vielseitigste Werk über das Weihnachtsfest schulden.

Berlin. Johannes Bolte.

Otto Böckel, Psychologie der Volksdichtung. Druck und Verlag von B. G. Teubner in Leipzig 1906. V und 432 S. 8°. 7 Mk.

Das Werk bildet eine Fortsetzung der Studien, deren Ergebnisse Böckel in der Einleitung zu seinen vor zwei Jahrzehnten erschienenen 'Deutschen Volksliedern aus Oberhessen' niedergelegt hat. Dieser Umstand darf als günstiges Vor-

zeichen gelten, denn mit jener tief eindringenden Abhandlung hat sich der Verfasser ein entschiedenes Verdienst um die Kunde vom Volksliede erworben. Auf den Grundmauern ist ein stattlicher Bau erwachsen, der durch seine Massigkeit wirkt und einen schönen Gesamteindruck hinterlässt, wenn auch manche Einzelausführung bei näherem Betrachten nicht ganz befriedigt. Ohne kräftigen inneren Anteil und starkes künstlerisches Empfinden lässt sich eine solche Arbeit nicht tun: Böckel verfügt über beides, und es fehlt ihm auch die zähe Ausdauer nicht.

In zweiundzwanzig Abschnitten bietet Böckel den Stoff dar. Er spricht zunächst vom Ursprunge des Volksgesanges, dann vom Wesen und der Entstehung des Volksliedes, legt weiter die Zusammenhänge zwischen Volksart und Volksdichtung bloss, beschäftigt sich mit der Sprache der Volksdichtung, mit den Volkssängern, mit der volkstümlichen Frauendichtung, insbesondere den Totenklagen, mit den Stätten des Volksgesanges, seiner Lebensfähigkeit und weiten Verbreitung; er schildert die Wettgesänge, sucht die Wirkung des Volksliedes zu ermitteln, zeigt die optimistische Auffassung der Verhältnisse in der Volksdichtung, verfolgt die Beziehungen zwischen Mensch und Natur und das Gefühlsleben im Volksliede, weist nach, wie der Volksgesang Humor und Spott liebt, behandelt das Verhältnis zwischen Geschichte und Volkslied, gedenkt der Gattungen des Kriegsliedes und des Hochzeitsliedes, stellt das Hinsiechen der Volksdichtung fest und gibt in dem letzten, Ausklang betitelten Teile der Hoffnung Ausdruck, dass dem Volkslied eine neue Blüte beschieden sein möge.

Es war nötig, die Stoffanordnung vorzuführen, weil sie zur Beurteilung des Buches nicht unwesentlich beiträgt. Dass eine allseitige psychologische Würdigung der Volksdichtung in diesen Kapiteln erreicht worden sei, erscheint als ausgeschlossen. Wo bleibt das Kinderlied? Wo sind die Zusammenhänge zwischen Volkslied und Volkssage oder Volksmärchen erörtert? Und da man nicht annehmen darf, dass der Verfasser nach Spinozas Lehre Natur gleich Gott setzt oder diese Gleichsetzung beim einfachen Menschen als selbstverständlich ansieht, so vermisst man einen Abschnitt über das Verhältnis des Menschen zur Gottheit oder allgemeiner: zum Übernatürlichen. Manches dahin Gehörige enthält übrigens der Absatz über den Optimismus. Nirgends wird eingehender über den Stil der Volkslieder gehandelt. Die musikalische Seite des Volksliedes ist kaum berührt, es fehlt auch eine Darlegung über den Volksgesang im Kreislaufe des Jahres. Die Hauptmängel aber liegen an anderen Stellen. Weder auf dem Titelblatte noch im Vorwort, erst auf Seite 1 erwähnt Böckel, dass er die Ausdrücke Volksdichtung, Volksgesang und Volkslied als gleichbedeutend gebraucht. Die beiden letztgenannten mag man als einen Begriff bezeichnend gelten lassen, aber dass zur Volksdichtung viel mehr als das Volkslied gehört, begreift jeder. Wer über die Psychologie des Volksmärchens, der Volkssage, des Volksschauspieles, des Sprichwortes unterrichtet sein will, braucht das Buch nicht aufzuschlagen. Ferner ist klar, dass die Einteilungsgründe, nach denen der Verfasser seinen Stoff zurechtlegt, voneinander sehr abweichen. Schon an den ersten drei Kapiteln ersieht man, dass streng logischer Aufbau nicht Böckels Sache ist. Da wird uns zuerst der Ursprung, dann das Wesen und schliesslich das Entstehen des Volksliedes gezeigt. Der zweite Abschnitt gehört doch an die Spitze, und statt dem Eingangskapitel und der dritten Abteilung hätten die allgemeinen und die besonderen Ursachen des Ursprungs und der weiteren Entwicklung des Volksgesanges erörtert werden müssen. Übrigens soll nicht verkannt werden, dass die zwanglose Art, in der die einzelnen Fragen zur Behandlung kommen, auch ihr Gutes hat und wahrscheinlich zu dem frischen Eindruck des Buches wesentlich beiträgt, nur erwartet man

bei dem engen Zusammenhange zwischen Psychologie und Logik, dass die letztere in einer Psychologie der Volksdichtung sich stärker bemerkbar mache. Sodann wäre eine ausgedehntere Benutzung der philosophischen, namentlich individual- und völkerpsychologischen Literatur nötig gewesen. Zu einer Zeit, wo ein Wundt den grossartigen Gedanken einer Völkerpsychologie zur Ausführung bringt, wird eine solche Forderung gewiss nicht überraschen.

Damit glaube ich meine grundsätzlichen Bedenken deutlich genug bekannt zu haben. Die sehr umfangreiche Belesenheit und die rein sachliche Erörterung des Gegenstandes sind zwei Vorzüge des Buches, die nicht genug gewürdigt werden können. Nirgends kämpft der Verfasser gegen fremde Ansichten. Er entwickelt einfach seine Meinung oder Überzeugung und gesteht auch offen ein, wenn er eine Entscheidung nicht herbeizuführen vermag. Als er die viel erörterte Frage nach dem Begriff des Volksliedes erwähnt, gibt er seine Definition (S. 15): „Volkslied ist der dem Gefühlsleben unmittelbar entsprungene Gesang der Naturvölker, d. h. aller derjenigen Stämme, die der Kultur noch fernstehen und im unmittelbaren Zusammenhange mit der Natur leben.“ Bei dem Worte ‚Kultur’ denkt er auch an die Kultur der Neuzeit. Meines Erachtens hat sich Böckel mit seiner Auffassung wichtige Beobachtungsobjekte, die sog. Kunstlieder im Volksmunde, entgehen lassen. Die Psychologie des Volksliedes vermögen wir gerade aus den Umgestaltungen, die sie erfahren, gut zu ergründen. — Ausgezeichnet weiss der Verfasser die Entstehung des Volksliedes aus dem im Affekt ausgestossenen Rufe darzulegen, feinsinnig zeigt er, wie das improvisierte Gebilde zurechtgesungen wird. Überhaupt bietet er eine Fülle von gesicherten Tatsachen und Anregungen. Dass die Darstellung oft skizzenhaft bleibt, ist freilich nicht zu leugnen. — Am auffälligsten vielleicht erweist dies das Kapitel über Volksart und Volksdichtung. Selbst der dürftige Überblick, den ich im Abschnitte ‘Die deutschen Landschaften und das Volkslied’ meiner ‘Volkskundlichen Streifzüge’ gegeben habe, hätte einigen Stoff geboten. Eine Geographie des Volksliedes hat für Frankreich Tiersot (Julien) versucht in seiner Histoire de la chanson populaire en France, Paris 1889. Auch im Vorwort zu Tiersots Chansons populaires des Alpes françaises (Grenoble-Moutiers 1903) finden sich ein paar treffliche Bemerkungen. Colson stellt Wallonia 3, 83 bei Gelegenheit der Besprechung von Beauquiers Liedersammlung aus Franche-Comté fest: ‘Chose curieuse, les mélodies d’un mouvement vif nous semblent généralement d’un rythme moins précis que chez nous. Les airs gais eux-mêmes vont rarement sans une pointe de mélancolie.’ Neuerdings macht Alfred Tobler (Das Volkslied im Appenzellerlande, Zürich 1903, S. 5ff.) volkspsychologische Bemerkungen über den Charakter der Appenzeller Lieder. In dieses Kapitel gehört auch die Frage nach dem Anteil der Mundart am Volksliederschatz. Die Stammes- und Volkspsychologie könnte von einer eingehenderen Behandlung solcher Dinge groszen Nutzen haben. — Recht anschaulich und lehrreich ist der Abschnitt über die Volkssänger. Dass man die Blinden als Schöpfer und Verbreiter der Volkslieder jetzt im französischen Volksgesange nicht mehr findet (S. 71), stimmt nicht zu Tiersot, Chansons pop. des Alpes S. 76. Auch Beauquier (Chansons pop. rec. en Franche-Comté, Paris 1894 S. 9) betont die Rolle der Blinden als ‘véhicules de la poésie et du chant’.

Zu dem Abschnitte über die Frauen und ihren Anteil am Volksgesang, der am richtigsten mit dem darauffolgenden über die Totenklagen vereinigt worden wäre, ist an die Mitteilung K. H. Prahls (Das deutsche Volkslied 4) ‘Das Volkslied an der westpreussischen Wasserkante’ zu erinnern, dass er aus dem Munde

seines aus Saspe bei Neufahrwasser gebürtigen Dienstmädchens 123 Lieder aufgezeichnet hat ohne die allbekannten. Mit vieler Sorgfalt wird weiter der Sitte der Totenklagen nachgegangen. Dabei weist der Verfasser nach, dass den Männern nur ganz ausnahmsweise die Rolle zufällt, für den Schmerz um den Verstorbenen dichterisch-gesanglichen Ausdruck zu suchen. Das Kapitel gehört zu den besten des Buches. Es ist selbstverständlich ein Leichtes, die Ausführungen zu vervollständigen, und nichts wäre ungerechter, als wenn man hier den Vorwurf der Lückenhaftigkeit erheben wollte. Die Worte Senecas: „Multum adhuc restat operis multumque restabit; nec ulli praecludetur occasio aliquid adhuc adjiciendi' darf auch Boeckel für sich in Anspruch nehmen. So sei denn gleich der Anfang mit Nachträgen und Berichtigungen gemacht. Aus Herders Volksliedern 2, 93 ergibt sich, dass bei den Grönländern die Totenklage der Frauen erst auf die der Männer folgte. Die Tatsache der norwegisch-isländischen drāpa als Lobgesang eines Skalden auf einen Verstorbenen lässt doch wohl auf eine volkstümliche Übung bei Männern schliessen (vgl. den Anfang vom 6. Buch der Historia Danica des Saxo Grammaticus). Ein Überrest der in Dialogform gekleideten Totenklage liegt noch im Departement Ille-et-Vilaine vor (Ad. Orain, Folk-Lore de l'Ille-et-Vilaine 2, 292). Dass die italienische Sitte der berufsmässigen Totenklägerinnen auch bei den nach Nordamerika (New York) ausgewanderten Italienern nicht verloren ist, berichtet Karl Knortz (Was ist Volkskunde .....?[3] 117). Am gleichen Orte erwähnt er denselben Brauch bei den Iren in New York. Irrig ist die Auffassung, dass in Sardinien (im Gegensatze zu Korsika) die Rachewut in der Totenklage beinahe völlig fehle. Francesco Poggi, Usi natalizi, nuziali, funebri della Sardegna (1897) widerlegt S. 105ff. diese Ansicht. Nach ihm sind die prefiche in Sardinien gewöhnlich Mitglieder der Familie. Portugiesische Verhältnisse behandelt M. Abeking, Der Urquell, N. F. 2, 168ff. Die dialogische Form (Duettform) der Totenklage bei den Rumänen der Bukowina schildert auch Ad. Flachs, Rumän. Hochzeits- und Totengebräuche, Berlin 1899, S. 51. Über die Klage seitens der dazu bestellten Weiber, der Mutter oder Schwiegermutter bei den Armeniern der Bukowina (sie findet hier auf dem Wege zur Kirche oder zum Friedhof statt) schreibt Demeter Dan, Zs. f. österr. Volkskunde 10 (1904), 106. — Die Stätten des Volksgesanges weiss der Verfasser sehr gut zu schildern. Dass er für die viel verkannte Spinnstube ein gutes Wort einlegt, soll namentlich hervorgehoben sein. Der Ausdruck 'Spinnchte' (S. 134) ist in Sachsen sicher nicht weit verbreitet, Hutzenstub darf nicht bloss als vogtländisch, sondern als zentral-erzgebirgisch gelten. Bei dieser Gelegenheit hätte auch daran erinnert werden können, dass in einigen Teilen des Obererzgebirges und Vogtlandes die gemeinsame Arbeit im Klöppeln besteht. Die Quelle spielt als Ort, wo der Volksgesang erschallt, auch bei anderen als den S. 151f. genannten Völkern und Stämmen eine Rolle. — Nicht minderen Reiz bieten die Ausführungen über die Lebensfähigkeit (Dauer, Zähigkeit) des Volksliedes. Einige Altersbestimmungen bei Georges Doncieux, Le romancéro populaire de la France, Paris 1904, hat sich der Verfasser entgehen lassen. Dieses Buch würde auch für den folgenden Abschnitt über die Wanderungen der Lieder Stoff geliefert haben. Nicht erwähnt sind die Mischstücke aus zwei Sprachen. — Beim Kapitel über die Wirkung des Volksgesanges hätten die sprachlichen Gleichungen zwischen Singen und Zaubern in ausgedehnterem Masse berücksichtigt werden dürfen. Gerade hier wird manches nicht zur Sache Gehörige erwähnt. — Dass der Volksdichtung unverwüstlicher Optimismus innewohne, sucht Böckel in einem weiteren Abschnitte zu zeigen. Der Nachweis scheint mir nicht gelungen zu sein. Es ist das Gegenteil richtiger.

Robert Petsch hat zweifellos unsere Kenntnis durch seinen Vortrag über Volksdichtung und volkstümliches Denken (Hessische Blätter für Volkskunde 2) viel besser gefördert. Dem Satz: „Die Volksdichtung kennt kein Niemals!“ (S. 207) kommt trotz der grossen Sicherheit, mit der er ausgesprochen wird, keine allgemeine Geltung zu. Übrigens war zu der Umschreibung von 'niemals' noch auf Oskar Weises Aufsatz im 3. Bande der Zs. für hochdeutsche Mundarten aufmerksam zu machen und zum Bilde vom Rosengarten (S. 214) auf die Arbeit von Ed. Jacobs in den Neujahrsblättern, hg. von der hist. Kommission der Provinz Sachsen, 21 hinzuweisen. Über das französische Lied 'Jésus-Christ s'habille en pauvre' (S. 223) ist Doncieux S. 366ff. zu vergleichen. Die Verwendung von Verkleinerungswörtern mit dem Optimismus des Volksliedes in Verbindung zu bringen, wie es S. 231ff. geschieht, dürfte recht gewagt sein. — Ein sehr dankbares Gebiet behandelt der Abschnitt Mensch und Natur, in dem sich reichster Stoff übersichtlich angeordnet findet. Der Liebesgruss durch den Wind kommt beiläufig bemerkt auch im holländischen Indien vor. Bei Bezemer, Volksdichtung aus Indonesien (Haag 1904) ruft ein Jüngling (S. 206): „Ich habe weder Ruhe noch Rast und beauftrage jeden Windhauch, dir zu sagen, wie sehr ich dich liebe.“ Vermisst wird eine Hindeutung auf den Aufsatz von Eliz. Marriage in Birlinger-Pfaffs Alemannia 26. — Mehrfach berührt sich das Kapitel über das Gefühlsleben im Volksliede mit schon früher Erörtertem. Der S. 278 herausgehobene Vierzeiler

I håb allweil g'mant, Und hiaz håb is datrågn.
I tragats går nia, Abr frågt mi nit wia,

ist doch wohl ein Stück Heinrich Heine im Volksmunde. Zum Steigerungsmotiv (S. 290) wäre z. B. auf A. Wirth, Typische Züge in der schottisch-englischen Volksballade Teil 1 (Progr. Realgymnasium Bernburg 1903) S. 5 und S. 16ff., Talvj, Volkslieder der Serben 1 (Halle 1825), 65f. und Holger Pedersen, Zur albanes. Volkskunde, Kopenhagen 1898, S. 123 hinzuweisen. — Am breitesten angelegt hat der Verfasser den Abschnitt über Humor und Spott. Dass alles hier Gesagte am rechten Platze sei, lässt sich nicht behaupten, So bleibt es unklar, was der Satz (S. 316): „Das Volkslied hat schon lange vor Schiller gewusst, dass in der kleinsten Hütte die Liebe Raum hat“ in dem Kapitel soll. Wenn der Müller im ganzen ungünstige Beurteilung erfährt (S. 336), so wird er doch im französischen Volkslied (nach Morf in Herrigs Archiv 111, 145) als Geliebter sehr begehrt. — Entschieden zu weit geht die Schlussbemerkung im Kapitel über Geschichte und Volksdichtung: „Das Volkslied ist als Geschichtsquelle unbrauchbar: es besteht weder geschichtlicher Sinn noch das Bedürfnis danach, geschichtliche Ereignisse im Volksliede festzuhalten. Es ist deshalb auch unmöglich, von einer Gattung geschichtlicher Volkslieder zu reden.“ Ich berufe mich auf meine Volkskundlichen Streifzüge S. 134. Um nur ein paar Beispiele zu nennen, das von Böckel an anderer Stelle angeführte Fluchtlied „Mit Mann und Ross und Wagen“ darf doch fast den Wert einer Geschichtsquelle beanspruchen. Oder wie stellt sich der Verfasser zu dem französischen Sang von der Gefangenschaft des Königs Franz (Doncieux S. 53)? S. 354 fragt er sich, ob das Andenken an den Seeräuber Störtebeker in der Volkssage erloschen sei. Nein, wie A. Haas, Rügensche Sagen und Märchen [3] (Stettin 1903) 190 und Sagen und Erzählungen von den Inseln Usedom und Wollin (Stettin 1904) 194 zeigen. — Mit den Abschnitten über das Kriegslied und das Hochzeitslied beschliesst Böckel seine Einzelausführungen. Im ersteren liesse sich wieder eine bessere Anordnung denken. Das Gebotene ist sehr reichhaltig. Munjoie tritt als französischer Schlachtruf schon im Rolandslied auf, nicht erst bei Simon von Montfort

(S. 361). — Wie der Verfasser angesichts des grössten Teils der Hochzeitslieder seine Meinung vom Optimismus der Volksdichtung aufrecht erhalten kann, ist schwer verständlich. Mit Recht betont Paul Fink (Das Weib im französ. Volksliede, Berlin 1904, S. 69) die durchaus pessimistische Auffassung der Ehe in fast allen Volksliedern Frankreichs. Auch sonst überwiegt jedenfalls die Schilderung des Hässlichen, das die Frau im Ehestand erwartet, bedeutend.

Das meiste, was die beiden letzten zusammenfassenden Kapitel enthalten, verdient volle Zustimmung. Dass es Böckel mit seiner Sorge um die Erhaltung des schönen Volksgesanges tief ernst ist, gibt er in treffenden, oft zu Herzen gehenden Worten zu erkennen. Voll reifer nationalökonomischer Einsicht weiss er hier wie auch sonst in dem Buche die nahen Beziehungen zwischen Volksdichtung und Volkswohlfahrt zu schildern. Ob er mit seiner Hoffnung auf erneute Pflege des Volksliedes recht behalten wird? Das grosse Unternehmen der Sammlung aller Volkslieder in Österreich war übrigens bereits 1902 in die Wege geleitet, noch ehe der deutsche Kaiser eine ähnliche Anregung gab. Nach welcher Richtung hin sich die Wiederbelebung des Volksgesanges bewegen wird, ist mir seit dem Sommer dieses Jahres nicht mehr zweifelhaft. Da habe ich beobachtet, wie die ansprechenden Lieder des wackeren Sängerdichters Anton Günther (Gottesgab am Fichtel- und Keilberge) überall im Erzgebirge heimisch geworden sind. Hunderte, ja Tausende von Gebirgswanderern tragen sie hinaus, und schon hört man sie auch in der sächsischen Schweiz. Leid und Freud' des Gebirgsbewohners drücken sie sinnig aus, Vaterlandsliebe und Heimatsliebe wecken sie. Vertraut mit Hunderten von fremden Liedern hat Anton Günther seine eigenen geschaffen und alte Dinge in neue Form gekleidet. Für Sachsen wenigstens, soweit überhaupt noch Platz für das Lied übrig ist, und für das nördliche Deutschböhmen ist er der Volksdichter und -sänger geworden. — Das Buch über die Psychologie der Volksdichtung musste in manchen Punkten zur Kritik herausfordern. Der Stoff, der zu behandeln war, ist riesengross und schwer übersehbar. Darum finden sich zuweilen Wiederholungen, selbst Widersprüche. Wenn auch die Anordnung nicht immer genügt, die Einzelurteile sind fast sämtlich Ergebnisse eifrigsten Nachforschens und demnach zuverlässig. So hat das aus Begeisterung und treuer Sorgfalt hervorgegangene Werk als eine wertvolle Gabe zu gelten Möchte es auch nichtgelehrte Kreise für das Volkslied gewinnen!

Dresden. Karl Reuschel.

Paul Sébillot, Le folk-lore de France, tome troisième: La faune et la flore. Paris, E. Guilmoto 1906. 2, 541 S. 18 Frcs.

Mit besonderem Vergnügen begrüssen wir den dritten Band von Sébillots erstaunlich reichhaltigem Werk (vgl. oben 15, 362. 16, 118), welcher die französischen Volksmeinungen zusammenstellt, die sich auf die Tier- und Pflanzenwelt beziehen. Der verdiente Forscher konnte sich hierbei auf die grossen Sammelwerke von E. Rolland (Faune populaire de la France, 6 Bände; Flore populaire, 5 Bände) und A. de Gubernatis (Mythologie zoologique; Mythologie des plantes) stützen; doch weicht er von ihrer Methode insofern ab, als er auf mythologische Spekulationen verzichtet und nicht jedes Tier und jede Pflanze für sich behandelt, sondern grössere Gruppen bildet, in denen die ähnlichen abergläubischen Vorstellungen und Sagen übersichtlich zusammengefasst werden: wilde und zahme Säugetiere, wilde und zahme Vögel, Reptilien, Insekten, Fische, Bäume, kleinere

Pflanzen. Er bespricht jedesmal zuerst die dualistischen Schöpfungssagen, die den Teufel als ungeschickten oder boshaften Nachahmer Gottes nach dem Menschen einen Affen, nach dem Schaf den Wolf, nach dem Adler die Eule, nach der Biene die Wespe, nach dem Aal die Schlange, nach dem Weizen den Buchweizen erschaffen lassen, die verschiedenen Beziehungen zum Menschen, der aus dem Angang der Tiere, aus den Blättern der Pflanzen Vorzeichen kommender Ereignisse herausliest oder dämonische Wesen in ihnen vermutet, ferner die Verwendung zur Zauberei und Heilkunde, das Vorkommen in Gebräuchen und Spielen, in Sagen und Märchen u. a. Dagegen treten die Namen und Sprichwörter, die bei Rolland eine grosse Rolle spielen, verhältnismässig zurück. Die wohldurchdachte Anordnung und die knappe, sachliche Darstellung haben es ermöglicht, einen gewaltigen Stoff auf engem Raume zu vereinigen; neben systematischen Umfragen, die nicht immer erfolgreich waren (S. 217), hat Sébillot auch die Literatur früherer Jahrhunderte, z. B. die Contes de fées und Restif de la Bretonne, zur Ergänzung der volkskundlichen Werke herangezogen. — Um einen Begriff von der Vielseitigkeit des Inhalts zu geben, greife ich aufs Geratewohl einige Einzelheiten heraus: Taufnamen der Tiere (S. 19. 97. 152. 179), Heilige der Haustiere (107), Wolf hingerichtet (27), Kröten gemartert (280), Segen wider Wolf und Schlangen (33. 277), für Pferde und Bienen (110. 133. 317f.), Psalmen zur Beschwörung rezitiert (87. 107. 277f. 310), Anreden an zauberkräftige Kräuter (494), Seele als Maus oder Kröte (58. 266. 281), Tiere und Bäume als Abbilder des Jenseits (151. 211. 429), Hufeisen (125), Wünschelrute (399), Übertragung von Krankheiten auf Pflanzen (412. 497), Durchkriechen (417), benagelte Bäume (425), Saat- und Erntebräuche, Gruss beim Säen (459), Beschütten des Brautpaares (401. 516), Johannisnacht (105. 475), Maibaum (402. 525), Gänsegreifen (246), Kinderspiele (326. 407. 520), Blumensprache (403. 517) usw. Der Brauch des Vielliebchenessens heisst französisch Philippine (411). Die Kartoffelkrankheit von 1845 schrieben (nach S. 461) die Wallonen der Einführung der Polka zu; denn dieser Tanz sei bei Christi Verurteilung von den Juden getanzt worden. Lebhaft wünschen wir dem Verfasser zur Fortsetzung des trefflichen Werkes weitere Rüstigkeit und Ausdauer. J. B.

R. Reitzenstein, Hellenistische Wundererzählungen. Leipzig, Teubner 1906. 172 S. 8°. 5 Mk.

Im achten Bande des Archivs für Religionswissenschaft[1]) hatte Reitzenstein einleuchtend gezeigt, dass der sog. 'Hymnus der Seele' der Thomasakten in Wahrheit ein heidnischer Mythus, eine Unterweltsfahrt, ist. Die Erweiterung dieser Untersuchungen hat zu dem vorliegenden Buche geführt, welches unternimmt, die hellenistische Wundererzählung in ihrer Entwicklung zu verfolgen und ihren Einfluss auf die frühchristliche Literatur nachzuweisen. Jene Literaturgattung benennt der Verfasser Aretalogie (ursprünglich Preis der Wundertaten eines Gottes, späterWundererzählung überhaupt) und bezieht in deren Bereich heidnische Erzählungen (Satire, Roman, Philosophen- und historische Viten), sowie altchristliche Wundergeschichten (Evangelien, Apostelakten, Mönchserzählungen). In einem zweiten Hauptteil werden zwei hervorragende Beispiele solcher Aretalogien, der Hymnus der Seele und das Hochzeitslied aus den Thomasakten, ausführlicher be-

---

1) S. 167ff., mit geringen Veränderungen wieder abgedruckt in dem neuen Buche S. 103—122.

handelt und der Zusammenhang zwischen heidnischer und christlicher Wundererzählung, ihre Abhängigkeit von ägyptischer Literatur dargelegt.

Bei den bekannten Vorzügen des Verfassers, seiner ausserordentlichen Belesenheit, Kombinationsgabe und frischen Energie in der Bewältigung neu auftauchender literaturgeschichtlicher Probleme, wie sie die noch immer zuströmende Fülle der Papyri aus den ägyptischen Gräbern bringt, ist es selbstverständlich, dass auch diese Schrift reich ist an einleuchtenden Beobachtungen und anregenden Gedanken, und es darf dem Buche nachgesagt werden, dass es, als Ganzes, einen entschiedenen Fortschritt der Wissenschaft bedeutet und niemand es ohne lebhaften Dank aus der Hand legen wird. Dennoch soll nicht verhehlt werden, dass auch viele Aufstellungen des Verfassers sowie seine oft zu rasche Schlussfolgerung zu starkem Widerspruch herausfordern.

Schon die Hauptsache, auf die es dem Verfasser vor allem ankam, ist als misslungen zu bezeichnen: der Beweis, dass jene zahlreichen, von ihm herangezogenen Literaturerzeugnisse Aretalogien geheissen haben und eine eigene Literaturgattung darstellen, ist ganz und gar nicht erbracht. Aus den S. 8f. zusammengestellten Belegen für das Wort ἀρεταλογία und Verwandtes[1]) geht mir vielmehr mit Gewissheit hervor, dass das Wort niemals geschriebene Erzählung bedeutet, also im eigentlichen Sinne Literatur, sondern immer nur mündliche Äusserungen (auch das Philodemzitat ist nicht anders aufzufassen). Dem entspricht auf der anderen Seite, dass unter all den zahlreichen Literaturwerken, denen R. allzu bereitwillig den neuen Namen anhängt, es auch kein einziges gibt, das nachweislich irgendwo als ἀρεταλογία bezeichnet worden wäre. Es ist ja auch nicht abzusehen, warum die Lebensbeschreibung eines Heiligen oder eines Philosophen (wie Apollonios von Tyana) aus einem abergläubischen Zeitalter, die ja erklärlicherweise mit Wundergeschichten durchsetzt sein muss, wegen dieser Zutaten aufhören sollte, eine Biographie (z. T. allerdings in enger Berührung mit dem Roman) zu sein und eine neue Gattung bilden müsste. Dasselbe gilt von der ernsten und parodistischen Satire[2]), dem Roman und den anderen Gattungen, die der Verf. ohne jeden Beweis für das einzelne als Aretalogien in Anspruch nimmt. — Ich vermute übrigens, dass neben der ursprünglichen technischen (religiösen) Bedeutung von Aretalogos (Priester, der die Wundertaten seines Gottes auslegt oder verkündet), die dann schliesslich abgeschwächt wurde zu Fabulist, Lügner, Schwätzer, sich mit der Zeit eine zweite technische Bedeutung entwickelt habe: berufsmässiger Märchenerzähler, wie man sie ja noch heute in orientalischen Ländern (Tunis) findet, wofür manche Stellen (wie Sueton, Div. Aug. 74) zu sprechen scheinen (vgl. die Äusserungen von R. selbst, S. 8. 17. 19, 2). In diesem Sinne würde ich auch Lucians Wahre Geschichten, die erste wirkliche Münchhausiade, als eine Aretalogie auffassen, d. h. eigentlich nicht das rhetorisch aufgeputzte, parodistisch übertreibende Schriftwerk, sondern die mündliche Volkserzählung, aus der Lucian ohne Zweifel geschöpft hat.

Statt aber Einzelheiten zu kritisieren, welche mir anfechtbar vorkommen, erscheint es zweckmässiger, einige Stellen von besonderem volkskundlichen Interesse hervorzuheben oder durch kleine Nachträge dem Dank für das Gelesene Ausdruck zu geben.

---

1) Sie sind auch gesammelt und zutreffender gewürdigt von Crusius in dem Artikel Aretalogoi bei Pauly-Wissowa, Realencycl. II, 1 Sp. 670f.

2) Dass neben der Satire I 8 des Horaz auch Sat. I 1, 1ff. und 15ff. Aretalogien sein sollen (S. 25f.), wird schwerlich vielen Beifall finden.

Zu den S. 3f. im Anschluss an Radermacher (Rhein Mus. 1905, 315f.) behandelten Geschichten von Schlangenbeschwörungen möchte ich erinnern an Kreutzwald, Ehstnische Märchen S. 26ff. (Schlangenkönig mit Krone im Schlangenhaufen), ferner an die von R. selbst (S. 115) angezogene ägyptische Zaubergeschichte, bei Maspéro, Contes pop. de l'Égypte anc. [3] p. 112, jetzt auch bei Wiedemann, Altägyptische Sagen und Märchen S. 127f. (Der Volksmund, Bd. 6, Leipzig 1906). — S. 5, 3: Zu der durch Goethe bekannten Geschichte vom Zauberlehrling aus Lucian, Philopseudes c. 35f. lässt sich Aelian, nat. anim. IX 33 als Parallele stellen. — Die burleske Fiktion Lucians (S. 21) im Icaromenipp (c. 15), dass Menipp zum Monde emporgeführt wird, von dort in das Innere der Häuser blickt und sieht, was darin für Schandtaten getrieben werden, mag das Vorbild abgegeben haben für die Einkleidung neuerer Romanerzählungen, wie Lesages Hinkender Teufel (mit Anlehnung an den Spanier Guevara) und Dickens Weihnachtsabend.

S. 32, 2 werden mit Unrecht in einem Passus eines ägyptischen Märchens (Märchen von den zwei Brüdern, jetzt Wiedemann S. 73f.) Seelenwanderungsvorstellungen pythagoreischen Charakters angenommen und die Fortpflanzung des ägyptischen Märchens bis in die neuere Zeit behauptet. Das Motiv, dass die treulose Frau die Tötung des Stieres erbittet, worin ihr Gatte verzaubert ist, dass aus zwei Blutstropfen des Getöteten zwei Perseabäume erwachsen usw., ist ein ganz geläufiges Märchenmotiv; ich führe nur an: v. Hahn, Griech. M. I S. 272 (vgl. I 70. 163. 166). Schmidt, Griech. M. S. 74. Kúnos, Türk. Volksm. S. 208. Maspéro, Contes p. XVII. Ob diese Züge volkstümlicher Überlieferung und ähnliche, wie Verwandlungssagen (griech. Metamorphosen; Dähnhardt, Naturgeschichtl. Volksmärchen), Verwandlung des Getöteten in einen Vogel (z. B. Grimm, KHM. 47 'Machandelbaum', womit wir in das umfangreiche Kapitel von den Seelentieren kämen), in ihrem letzten Grunde nicht doch auf eine Art von primitiven, dem Menschengeiste angeborenen Seelenwanderungsvorstellungen zurückgehen (Bertholet, Seelenwanderung, Religionsgeschichtl. Volksbücher III 2, S. 20ff.), kann man hier auf sich beruhen lassen. Jedenfalls sind dem Märchenerzähler solche weiten Perspektiven von einem Kreislauf der Lebewesen unbekannt und unbewusst. — Überhaupt legt der Verf. gar zu gern einfachen märchenartigen Zügen einen tieferen mystischen Sinn bei. So werden die ein Zauberbuch einschliessenden sieben Kisten von wertvollem, aber verschiedenartigem Material in einem anderen ägyptischen Märchen (Wiedemann S. 125. 128) S. 115f. bezogen auf die „sieben Himmelstore und Himmelsräume, aus deren Innerstem der Prophet seine Weisheit holt". Ich kann darin nichts anderes finden, als etwa was Schwartz, Sagen der Mark S. 25 erzählt: Bestattung eines Riesenkönigs in goldenem, silbernem und eisernem Sarge (vgl. Schwartz S. 152 und 173 und etwa noch den Glassarg Schneewittchens). In gewisser Hinsicht lässt sich auch hierher beziehen das bekannte Märchenmotiv der „Seele des Riesen", welche z. B. in einem Ei in einer Ente in einem Widder unter einem Stein unter der Schwelle verborgen ist.[1])

Sehr merkwürdig ist die Verwandtschaft der S. 66 erzählten Geschichte von dem Asketen Sarapion (aus der Historia Lausiaca)[2]) mit den oben 16, 133—138 von Zachariae mitgeteilten salomonischen Urteilen aus Indien. Der auf seine

1) Auch „der Mann ohne Herz" (Bechstein, Märchenbuch S. 84) oder „das verborgene Leben" (Simson, Meleager). Vgl. R. Köhler, Kl. Schr. 1, 158ff. (57. 348. 404). v. Hahn, Griech. M. 1, 56f. n. 31 („Skyllaformel"). Radermacher, Das Jenseits im Mythus der Hellenen S. 141ff. Kúnos, Türk. M. n. 17. 22. 41. Afanassjew, Russ. M. n. 34. 35.

2) Über diese vgl. Berliner Philol. Wochenschrift 1906, 678ff.

Heiligkeit eifersüchtige Sarapion stellt in Rom eine ihm als besonders tugendhaft gerühmte Asketin auf die Probe, indem er sie sich nackt ausziehen und so, die Kleider auf der Schulter, hinter ihm her durch die Stadt ziehen heisst. Ihre Schamhaftigkeit weist das als unmöglich zurück, worauf er sich als überlegen erklärt, da er der Welt mehr abgestorben sei. Das Urteil R.s über diese Geschichte muss danach modifiziert werden. — Der hübsche Zug von dem weiberfeindlichen ländlichen 'Herakles' Agathion (S. 71), aus einem Briefe des Herodes Atticus (bei Philostrat, Vitae Sophist. II p. 62 Kays.), welcher ihm angebotene Milch mit den Worten zurückweist: „Die Milch ist nicht rein, denn eine Frauenhand fasst mich an", worauf angestellte Nachforschungen die Richtigkeit seiner Empfindung erweisen, reiht diese Figur unter die 'scharfsinnigen Leute' des Märchens, die ja auch schon bei den Griechen begegnen.[1]) — Die S. 75f. aus der Historia Lausiaca mitgeteilte Geschichte vom „Aschenbrödel im Nonnenkloster" hat in Wahrheit nichts mit dem Aschenbrödel des Märchens zu tun, sondern gehört in die erste Gruppe der von Simrock, Der gute Gerhard und die dankbaren Toten gesammelten Erzählungen (S. 21 aus Herders Legenden) [R. Köhler, Kl. Schr. 2, 392 und oben 11, 465].

Den für die Volkskunde wichtigsten Abschnitt des Buches bilden die Darlegungen über den „Hymnus der Seele" aus den Thomasakten, der S. 107f. nach einer syrischen Fassung mitgeteilt wird. Ein Prinz wird von seinen Eltern weit nach dem Westen, nach Ägypten geschickt, um eine Perle zu gewinnen, die eine Schlange im Meere hütet. Unterwegs wird er von den Ägyptern überlistet und durch eine Speise in tiefen Schlaf[2]) versenkt. Man bemerkt dies zu Hause und sendet einen geflügelten Brief, der den Jüngling aufweckt, worauf dieser (wie Jason) die Schlange durch Zauber einschläfert, die Perle gewinnt und nach Haus bringt, nachdem er ein herrliches Prunkgewand angelegt, dessen Bedeutung absolut unklar bleibt (irrig die Erklärung S. 119). Es ist ein Verdienst R.s, diesen Hymnus, der in seiner Umgebung, der Geschichte des Apostels Thomas, als Zauberhymnus aufgefasst und auf Christus bezogen wird, als weltliche Wundererzählung erkannt zu haben. Es ist eine jener zahlreichen Volkserzählungen, welche, in verschiedener Gestalt als Märchen oder Sagen auftretend, im Grunde eine Fahrt in die Unterwelt zur Erlangung eines Kleinods (goldenes Vliess, goldene Äpfel, goldene Haare, Rinder, Wasser des Lebens usf.), oft unter Bedrängung durch Dämonen, schildern und ursprünglich gewiss mythische Bedeutung haben. Ich verweise nur auf die Märchen Grimm n. 29, 57 und 97[3]) und die Sagen von

1) Rohde, Griech. Rom.[2] S. 588f., bes. 589, 3. Dazu noch zu stellen Herodot I 47f. (Lucian, Jupiter confut. 14, Bis accus. 1). Vgl. ferner: Die sieben weisen Meister Cap. 4. Cento novelle ant. n. 3. Hamlet, bei Simrock, Quellen des Shakespeare 1, 112f., dazu 131f. v. d. Leyen, Indische Märchen S. 65. 149. Preindlsberger-Mrazović, Bosnische Volksm. S. 68ff. Dunlop-Liebrecht S. 212 u. 487 Anm. 282. Oesterley, Baital Pachisi S. 162ff. u. 212ff. Heisenberg, Verhandl. der 47. Philologen-Vers. zu Halle (1904), S. 66. Endlich, um der Kunstmärchen nicht zu vergessen, Hauffs Geschichte von Abner, dem Juden, der nichts gesehen hat. [Wetzel, Die Reise der Söhne Giaffers ed. Fischer u. Bolte 1896 S. 198f.]

2) Wie Psyche auf ihrer Unterweltsfahrt, und der tyrische Herakles (Hahn, Griech. M. 1, 33).

3) Besonders schön n. 29 „Der Teufel mit den drei goldenen Haaren". Vgl. die Anmerkungen 3, 56f. und R. Köhler, Kl. Schr. 1, 402. 466. Zu dem zweiten Teil des Märchens, auf den es uns hier allein ankommt — der erste enthält das Kyros-Romulus Motiv — notiere ich noch: Hahn, Griech. M. 26 vgl. 1, 60 n. 40). Gonzenbach, Sicil. M. 64 (vgl. 2, 241f.). Chalatianz, Armen. M. 5. Schreck, Finn. M. 16. Usener,

Iason, Theseus, Herakles (Hesperiden, Geryones, Alkestis), Gilgamesch, Thors Fahrt nach Hymirs Kessel u. a. Man kann daher als möglich zugeben, dass der in Form einer Erzählung auftretende ägyptische Wundzauber[1]), welchen R. S. 104f. aus einem demotischen Papyrus mitteilt: Errettung des auf einer Fahrt von den Feinden getöteten Horus durch seine Mutter Isis vermittels eines zauberkräftigen Gegenstandes (Herz?), letzten Endes auch eine Unterweltswanderung gewesen sein mag; aber weiter darf man nicht gehen. R.s Bemühungen, diese beiden Geschichten (den griech. Hymnus und den ägypt. Zaubersegen) und gar das Fragment eines manichäischen Liedes (S. 111), das mit der Sache absolut nichts zu tun hat und nur übereinstimmt in den formelhaften Anfangsworten, einander anzugleichen, durch ihre Kombinierung eine einheitliche Fassung zu gewinnen und die ägyptische als die originale hinzustellen, sind völlig verfehlt. Daran ändern auch nichts die mannigfachen interessanten und an sich nützlichen Parallelen aus den ägyptischen Totenbüchern. Übrigens einen vollen Sinn in die lückenhafte und nicht ganz verständliche Horusgeschichte hineinzubringen, wird wohl niemals gelingen. Denn als Zauberspruch konnte schwerlich eine Geschichte dienen, die für jedermann verständlich war. Viel wäre vielleicht, vermute ich, für diese Geschichte zu gewinnen aus dem merkwürdig verwandten ägyptischen Zaubersegen bei Erman . Krebs, Aus den Papyrus der Kgl. Museen S. 257f.

In der Beurteilung dagegen des in den Thomasakten von dem Apostel bei der Hochzeit einer Königstochter gesungenen Hochzeitsliedes und des darauf folgenden Vorganges wird man R. (S. 134ff.) zustimmen müssen. Thomas wird nach seiner Beglaubigung durch eine Wundertat von dem König in das Brautgemach geführt, um durch sein Gebet Christus herabzuziehen. Dieser erscheint, predigt den Vermählten Enthaltsamkeit, und die Braut erklärt sich am folgenden Morgen als in einer höheren Ehe Gott vermählt. Auch darin wird R. recht haben, dass die dieser Erzählung zugrunde liegende Anschauung, Gott und Mensch müssten zusammenwirken bei der Zeugung eines künftigen Königs, auf die bekannten Vorstellungen der Ägypter von dem König als Sohn des Gottes zurückgehen. Er erinnert treffend an die Rolle des Ägypters Nectanebus in der Sage von der Geburt Alexanders des Grossen (Zacher, Pseudokallisthenes S. 114). Ähnliche Vorstellungen begegnen aber auch sonst bei den Griechen: s. Marx, Griech. Märchen von dankbaren Tieren S. 122. Die interessanten, S. 141, 1 gesammelten Erzählungen von lüsternen Priestern, die unter der Maske eines Gottes Zugang finden zu leichtgläubigen Frauen, und denen ich noch den 10. Brief des Aeschines (erzählt aus Ilion, Magnesia und Epidamnus) hinzufügen möchte, bringen mich auf die Vermutung, dass der Kern der bekannten Novelle des Boccaccio IV n. 2 (hierzu Landau, Quellen des Dek. S. 293f., der schon richtig Nectanebus heranzieht, und Lovatelli, Röm. Essays S. 195), Masuccio I 2, Cent nouv. nouv. 14 schon antik ist, also wahrscheinlich eine griechische (milesische?) Novelle war.

Charlottenburg. Hans Lucas.

Rhein. Mus. 1901, 485ff. Singer, Schweizer M. 1, 59. Radermacher, Das Jenseits im Mythos der Hellenen S. 78ff. Ferner, etwas anders: Kreutzwald, Ehstnische M. 14.

1) Bekanntlich haben Zaubersprüche oft die Form von Erzählungen, wie die bekannten Merseburger Formeln, die Sprüche bei Grimm, DM. [1], Anhang p. CXXVIff. n. X. XI. XVIII. XLVII, und die ägyptischen bei Erman u. Krebs, Aus den Papyrus der Kgl. Museen zu Berlin S. 257ff.

Aus den

Sitzungs-Protokollen des Vereins für Volkskunde.

Freitag, den 26. Oktober 1906. Der Vorsitzende widmete dem am 19. Juli d. J. verstorbenen Mitgliede, Herrn Geheimrat Dr. Alb. Voss, einen warmen Nachruf. Darauf legte Herr Stadtverordneter H. Sökeland einige für die Kgl. Sammlung für Volkskunde erworbene Gegenstände aus Schlesien und Thüringen vor, darunter einen Spinnwirtel aus Glasmosaik, Frauenhauben, einen bemalten Schellenbogen und ein zu Taschenspielerkünsten benutztes Messer. Über die Steine von Rietz und den Schwurstein von Müschen sprach Herr Hermann Maurer. Ein näheres Eingehen auf den Inhalt des gehaltvollen Vortrages ist an dieser Stelle nicht möglich, da der ganze Vortrag demnächst an anderem Orte gedruckt werden soll. Herr Dr. Eduard Hahn erstattete Bericht über den Anthropologenkongress in Görlitz. Die zahlreichen Photographien, mit denen der Herr Redner seine Darstellungen veranschaulichte, wurden der Kgl. Sammlung für Vkd. überwiesen.

Freitag, den 23. November 1906. Der Vorsitzende berichtete über die seitens des Vorstandes und Ausschusses getroffenen Vorbereitungen zur Tagung des Verbandes deutscher volkskundlicher Vereine, die zu Pfingsten 1907 in Berlin stattfinden soll und schilderte näher die volkskundliche Abteilung der jüngsten Dresdener Kunstgewerbeausstellung. — Herr Oberlehrer Dr. E. Samter legte eine Reihe trefflicher Photographien aus dem Engadiner Museum zu Ponteresina vor. — Fräulein Elisabeth Lemke hielt einen Vortrag über das menschliche Haupthaar. Sie besprach die Volksmeinungen über Farbe und Art des Haares, die Haartrachten des Altertums, Mittelalters und der neueren Zeit und den Haarersatz der höheren Stände, für den die in Europa wie in China und Japan unter dem niederen Volke herumziehenden Händler sorgen müssen. In Frankreich hat z. B. die Vertreibung der geistlichen Orden Einfluss auf den Haarmarkt ausgeübt. Den Beschluss machte eine Musterung des an die Haare sich knüpfenden Zauberwesens und der noch vor 50 Jahren beliebten, aus Haaren hergestellten Zierrate. In der darauf folgenden Besprechung vertrat Herr Prof. Dr. Schulze-Veltrup die Ansicht, dass die Redensart „Haare auf den Zähnen haben" mit haaren = schärfen, dengeln zusammenhänge. — Endlich sprach Herr Dr. H. Michel über Volksetymologie, deren Begriff vor etwa 50 Jahren durch den kürzlich verstorbenen Ernst Förstemann in die Wissenschaft eingeführt worden ist. Wir verfügen über ein ansehnliches Material von Wörtern, die durch Volksetymologie entstanden sind oder doch entstanden sein können; aber es fehlt an einer Systematik, die die typischen Faktoren erkennen lässt. Nicht kulturgeschichtliche Prinzipien dürfen hier massgebend sein, wie in dem bekannten und als Stoffsammlung sehr schätzbaren Buche von Andresen; vielmehr müssen der psychische Vorgang bei der Volksetymologie und sein Ergebnis, die neue Wortform, die Hauptkriterien liefern. Der Vortragende teilte demzufolge alle Volksetymologien in fünf Klassen ein und erläuterte die theoretische Umschreibung jeweils durch praktische Beispiele. Er sah in der Volksetymologie weit mehr als „eine drollige Phantasiegestalt, die sich an die Schleppe der prosaischen Wissenschaft hängt", wie sie neuerdings Rudolf Thurneysen in seiner sonst ganz vortrefflichen Rede 'Die Etymologie' (Freiburg 1905, S. 32f.) genannt hat. Nicht

nur manche Wortbildung, sondern auch manche Sagenbildung haben wir der Volksetymologie zu verdanken.

Freitag, den 28. Dezember 1906. Herr Dr. K. Brunner legte aus der Kgl. Sammlung für Volkskunde einen Pfahl aus einer Baumschule zu Lübeck vor, auf dem in eigenartiger Zifferschrift die Zahl der Bäume eines bestimmten Feldes eingekerbt war, ferner eine von dem Kgl. Konservator Herrn Ed. Krause geschenkte kleine tönerne Kochmaschine in Form eines Kanonenofens, wie sie in Barmen die Kinder als Spielzeug zu Weihnachten erhalten, und zwei ebendaher stammende Teigpuppen mit Tonpfeifen (Klaskerle). — Herr Dr. E. Hahn zeigte einige Gebäckformen, die seit 1550 in der Familie v. Bezold im Gebrauch sind, uud Herr Stadtverordneter H. Sökeland besprach eine aus München stammende hölzerne Marienstatuette, welche die Himmelskönigin mit schwarzer Hautfarbe darstellt. Solche schwarzen Marienbilder existieren z. B. auch in Czenstochau, Moskau, Kasan, Prag, in Köln, Würzburg, Regensburg, Altötting, Einsiedeln, und man erzählt zur Erklärung bisweilen, dass das Bild aus einem Kirchenbrande unversehrt, aber geschwärzt hervorgegangen sei oder dass damit eine Anspielung auf das Hohelied 1, 4: „Nigra sum, sed formosa“ beabsichtigt sei, während der Pariser Gelehrte Pommerel (1901) die schwarze Färbung aus dem heidnischen Kulte der Magna mater oder der Isis ableiten will. Der Vortragende dagegen suchte diese Eigentümlichkeit auf die byzantinische Malerei zurückzuführen; da nach dem von Didron herausgegebenen Malerbuche vom Berge Athos die Gestalten der Heiligen zuerst rot umrissen und dann mehrmals schwarz unterlegt wurden, bevor die Fleischfarbe darüber aufgetragen wurde, so konnte die letztere oder der Firnis später leicht nachdunkeln und so eine Erinnerung an jene längst auf Maria bezogenen Worte des Hohenliedes wachgerufen werden. — Endlich hielt Herr Dr. E. Hahn einen Vortrag über den Hirse im deutschen Volksleben. Während der Getreidebau der alten Welt sich auf Europa, Nordafrika, Vorderasien und Nordchina beschränkt, ist das Gebiet des Hirses bis in die Tropen und bis Nordjapan ausgedehnt, und sein Anbau ist älter als der unserer Getreidearten. Verdrängt ist der Hirse, der einst eine grosse Rolle in der Kultur spielte und in Indien, China und Japan zu den heiligen Pflanzen gehörte, bei uns durch drei Faktoren: als Morgenspeise durch den Kaffee, als Mittags- und Abendgericht durch die Kartoffel und als Festgericht bei Hochzeit, Taufe, Leichenmahl, Neujahrsfeier durch den Reis. Während die vier Getreidearten, Erbsen, Linsen, Rüben zum Ackerbau des Mannes gehören, ward der Hirse, der Spatenkultur erfordert und gejätet werden muss, im Garten der Bäuerin angepflanzt und steht in besonderem Verhältnis zum Lein- und Hanfbau. In den römischen Sakralvorschriften wird er nicht der Ceres, sondern der Pales zugewiesen. In der Schweiz ward in der Fastnachtszeit der Hirse öffentlich gekocht und an die Narren verteilt (Hirsnarr, Hirsmontag, hirsen = sich vermummen, Reise des Zürcher Hirstopfes nach Strassburg). Heut wird in Deutschland und Ungarn nur noch wenig Hirse gebaut, unser Hirse kommt meist aus Südrussland. An der dem Vortrage folgenden Besprechung beteiligten sich insbesondere die Herren Maurer, Schulze-Veltrup, Weinitz, Roediger. — Die Versammlung wählte den bisherigen Vorstand durch Zuruf für das Jahr 1907 wieder.

O. Ebermann, G. Minden, J. Bolte.

Die nächsten Hefte werden u. a. bringen: K. Adrian, Volksbräuche aus dem Chiemgau (Forts.); P. Bartels, Fortpflanzung, Wochenbett und Taufe im Brauch und Glauben der weissrussischen Landbevölkerung; P. Beck, Wettersegen; J. Bolte, Das Märchen von den Tieren auf der Wanderschaft; Die Erzählung von der erweckten Scheintoten; Bilderbogen des 16.—17. Jahrhunderts; A. Brunk, Volksrätsel aus Osnabrück; H. Carstens, Volksglauben aus Schleswig-Holstein; B. Chalatianz, Die iranische Sage bei den Armeniern (Forts.); O. Dähnhardt, Naturdeutung und Sagenentwicklung; H. Dübi, Drei spätmittelalterliche Legenden (Schluss); E. Friedel, Über Kerbstöcke; M. Höfler, Aus dem Cleveschen; R. F. Kaindl, Beiträge zur Volkskunde des Ostkarpatengebietes; P. Mitzschke, Volkstümliches aus Weimar; R. Neubauer, Einem die Hölle heiss machen; E. Rona-Sklarek, Ungarische Märchen; O. Schell, Die Entwicklung des bergischen Hauses; G. Schläger, Nachlese zu den Sammlungen deutscher Kinderlieder; W. v. Schulenburg, Alte Türriegel; O. Schütte, Braunschweigische Segensprüche; D. Stratil, Lieder aus dem Böhmerwald; Th. Zachariae, Zur Geschichte vom weisen Haikar; zusammenhängende Berichte über deutsche, slawische und orientalische Volkskunde.

Neue Erscheinungen.

Anzeiger des Germanischen Nationalmuseums 1906, 2—3 (April-September). Nürnberg.

Archiv für Religionswissenschaft, hsg. von A. Dieterich, 9, 3—4. Leipzig, Teubner 1906.

Archiv des Vereins für siebenbürgische Landeskunde, neue Folge 33, 3. Hermannstadt, F. Michaelis 1906.

Aus dem Posener Lande. Blätter für Heimatkunde. Zwanglose Beilage zur Posener Lehrer-Zeitung 1, Nr. 8—10. Lissa i. P., F. Ebbecke (O. Eulitz) 1906.

Das deutsche Volkslied, Zeitschrift für seine Kenntnis und Pflege, unter der Leitung von Dr. J. Pommer, H. Fraungruber und K. Kronfuss hsg. von dem Deutschen Volksgesang-Vereine in Wien, 8, 8—10. Wien, A. Hölder, 1906. — 9, 1. Ebenda 1907.

Diözesanarchiv von Schwaben, Organ für Geschichte, Altertumskunde, Kunst und Kultur der Diözese Rottenburg, hsg. von P. Beck 24, Nr. 10—12. Stuttgart, Deutsches Volksblatt 1906.

Heimatland, illustrierte Heimatblätter hsg. von W. Kolbe 2, Nr. 13—17. Nordhausen, Paalzow, Witt u. Co. 1906.

Hessische Blätter für Volkskunde, hsg. von K. Helm und H. Hepding 5, 1—3. Leipzig, Teubner 1906.

Korrespondenzblatt des Vereins für siebenbürgische Landeskunde, red. von A. Schullerus, 29, 8—12 (August-Dezember 1906). Hermannstadt, W. Krafft.

Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft in Wien (Red. L. Bouchal) 36, 5—6. Wien, Hölder 1906.

Mitteilungen aus dem Verein der Königlichen Sammlung für deutsche Volkskunde zu Berlin (Red. H. Sökeland, F. Weinitz, K. Brunner) 2, 4. Berlin 1906.

Mitteilungen und Umfragen zur bayerischen Volkskunde, hsg. von O. Brenner 1906, n. F. 6—8. Augsburg, F. Bruckmann.

Mitteilungen der Gesellschaft für Salzburger Landeskunde, red. von H. Widmann, 46. Vereinsjahr. Salzburg, Selbstverlag 1906.

Mitteilungen des Vereins für sächsische Volkskunde, hsg. von E. Mogk und H. Stumme, 4, 3—4. Dresden, Hansa 1906.

Mitteilungen der Schlesischen Gesellschaft für Volkskunde, hsg. von Th. Siebs, Heft 16. Breslau, M. Woywod 1906.

Mitteilungen des Verbandes deutscher Vereine für Volkskunde (Korrespondenzblatt hsg. von K. Helm) Nr. 4. Giessen 1906.

Nachrichten von der k. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, philol.-histor. Klasse 1906, 3 und Beiheft. Berlin, Weidmann 1906.

Niederlausitzer Mitteilungen. Zeitschrift der Niederlausitzer Gesellschaft für Anthropologie und Altertumskunde 9, 5—8. Guben, A. Koenig 1906.

Schweizerisches Archiv für Volkskunde, hsg. von E. Hoffmann-Krayer und M. Reymond, 10, 4. Basel 1906.

Unser Egerland, Blätter für Egerländer Volkskunde, hsg. v. A. John 10, 5-6. Eger, Selbstverlag 1906.

Volkskunst und Volkskunde, Monatsschrift des Vereins für Volkskunst und Volkskunde in München, Schriftleitung F. Zell, 4, 9—12. München, Süddeutsche Verlagsanstalt 1906.

Zeitschrift für deutsche Mundarten, im Auftrage des Vorstandes des allgemeinen deutschen Sprachvereins hsg. von O. Heilig und Ph. Lenz, 2, 1. Berlin, F. Berggold 1907.

Zeitschrift für deutsche Philologie, hsg. von H. Gering und F. Kauffmann 38, 4. Halle a. S., Waisenhaus 1906. — 39, 1. ebd. 1907.
Zeitschrift für Ethnologie, Organ der Berliner Gesellschaft für Anthropologie, Ethnologie und Urgeschichte, 38, 4—5. Berlin, Behrend & Co. 1906.
Zeitschrift für österreichische Volkskunde, redigiert von M. Haberlandt 12, 6. Wien, Gerold & Co. 1906.
Zeitschrift des Vereins für rheinische und westfälische Volkskunde, hsg. von K. Prümer, P. Sartori, O. Schell und K. Wehrhan, 3, 4. Elberfeld, Martini & Grüttefien 1906.

Analecta Bollandiana, ed. C. de Smedt, F. van Ortroy, H. Delehaye, A. Poncelet et P. Peeters 25, 4. Bruxelles, Polleunis et Ceuterick 1906. — 26,1. Ebenda 1907.
Archivio per lo studio delle tradizioni popolari, dir. da G. Pitrè e S. Salomone-Marino, 23, 3. Torino, C. Clausen 1906.
Český lid, sborník věnovaný studiu lidu českeho, red. Č. Zíbrt, 16, 2—4. Prag, F. Šimáček 1906—07.
Driemaandelijksche Bladen uitgegeven door de Vereeniging tot onderzoek van Taal en volksleven in het Oosten van Nederland, 6. Jaarg., Nr. 3—4 (Red. K. Later) Utrecht, Kemink & zoon 1907.
Ethnographia, a magyar néprajzi társaság értesítöje, szerk. B. Munkácsi és G. Sebestyen 17, 5. Budapest 1906. — A magyar nemzeti múzeum néprajzi osztályának értesítője, szerk. V. Semayer 7, 3—4. Budapest 1906. — Anzeiger der ethnographischen Abteilung des ungarischen Nationalmuseums, deutsche Übertragung, red. von V. Semayer 3, 2. Budapest (Leipzig, Hiersemann) 1905.
Folk-Lore, Transactions of the Folk-lore society 17, 3. London, D. Nutt 1906. — N. W. Thomas, Bibliography of Folk-lore 1905. Ebenda 1906.
Journal of American Folk-lore, ed. A. F. Chamberlain, Nr. 74 = 19, 3 (Juli-Sept. 1906). Boston & New York, Houghton, Mifflin & Co.
Lud, Organ towarzystwa ludoznawczego we Lwowie pod red. J. Kallenbach, 12, 3—4. Lemberg 1906.
Mercure de France, directeur A. Valette, Nr. 229 (1. janvier 1907). Paris, 26 rue de Condé.
Národopisný Věstník českoslovanský, vydává společnost národopisného musea československého, red. A. Kraus, J. Polívka, V. Tille, 1. Jahrg., Okt.-Dez. 2. Jahrg., Januar. Prag 1906—1907.
Revue des traditions populaires, recueil mensuel de mythologie, littérature orale, ethnographie traditionnelle et art populaire [Red. Paul Sébillot] 21, 10—12 (Oktober-Dezember). Paris, E. Lechevalier, E. Leroux et E. Guilmoto 1906.
Romania, recueil trimestriel consacré à l'étude des langues et des littératures romanes, publié par P. Meyer et A. Thomas 35, 4 (No. 140). Paris, H. Champion 1906.
La Tradition, Revue internationale du folklore et des sciences qui s'y rattachent et revue historique des provinces, dir. Henry Carnoy, 20 (1906), September-Oktober. Paris, G. Ficker.
Volkskunde, Tijdschrift voor nederlandsche Folklore onder Redactie van Pol de Mont en A. de Cock, 18, 5—9. Gent, Hoste 1906.
Wallonia, archives wallones historiques, littéraires et artistiques; dir. O. Colson, 14, 10—12. Liége 1906.

Druck von Gebr. Unger in Berlin, Bernburger Str. 30.